le goût des idées
de jean-claude zylberstein

HELMUT
SCHOECK

L'ENVIE

UNE HISTOIRE DU MAL

LES
BELLES
LETTRES

Digitalizado com CamScanner

HELMUT SCHOECK

L'ENVIE

Digitalizado com CamScanner

le goût des idées

collection dirigée
par
Jean-Claude Zylberstein

Digitalizado com CamScanner

HELMUT
SCHOECK

L'envie

Une histoire du mal

Traduit de l'allemand
par Georges Pauline

Paris
Les Belles Lettres
2019

Digitalizado com CamScanner

Titre original :
Der Neid

© 1980 Herbig Verlagsbuchhandlung, München-Wien.
© 2006 pour l'édition française,
Société d'édition Les Belles Lettres.
Première édition 1995.

© 2019, pour la présente édition
Société d'édition Les Belles Lettres
95 bd Raspail 75006 Paris.

ISBN : 978-2-251-44984-5

Chapitre 1

L'homme en proie à l'envie

Aux époques les plus diverses de l'Histoire, à tous les niveaux que la civilisation a atteints dans son développement, dans la plupart des langues et quelles que fussent les formes de société dans lesquelles ils vivaient, les hommes ont eu conscience d'un problème fondamental de leur existence et ont souligné son caractère particulier : le sentiment de l'envie et le fait d'être envié.

Parler de l'envie, c'est toucher à l'une des questions les plus brûlantes qui surgissent dans la vie en société et qui se posent dès que deux êtres vivants évolués sont susceptibles de se comparer l'un à l'autre. Une bonne partie sans doute des mécanismes qui poussent inéluctablement un être à se comparer à un autre existe déjà chez les créatures qui, sur le plan biologique, se situent en-dessous de l'humain. Mais ces mécanismes ont pris chez l'homme une importance particulière. L'homme est un être vivant mû par l'envie, et qui, sans les inhibitions créées par ce sentiment chez la personne enviée, n'aurait pas été capable de concevoir les systèmes de relations sociales dont nous disposons dans nos collectivités modernes.

Mais l'homme en proie à l'envie peut aller plus loin qu'il ne l'imaginait et créer ou déclencher des situations qui diminuent, pour un groupe donné, les possibilités d'adaptation à des problèmes d'environnement nouveaux. Il peut aussi, par envie, devenir un être destructeur. Jusqu'à ce jour, la plus grande partie des publications

Digitalizado com CamScanner

qui, de façon fragmentaire il faut bien le dire, ont traité de l'envie (essais, romans, philosophie, théologie, psychologie, jurisprudence, etc.) n'ont vu dans ce sentiment que l'aspect destructeur, inhibiteur, vain, torturant. Le sentiment d'envie est condamné dans toutes les civilisations et toutes les langues, dans tous les proverbes et tous les contes de l'humanité. À l'homme rongé par l'envie il est enjoint partout d'avoir honte.

Bien que certaines écoles contemporaines de psychologie aient pratiquement rayé le mot envie de leur vocabulaire et donnent même l'impression que celle-ci n'existe pas en tant que motivation primaire, le matériel dont nous disposons ne permet aucun doute quant à son omniprésence potentielle. Dans la plupart des langues, depuis celles des peuples primitifs les moins évolués jusqu'au groupe linguistique indo-européen, en japonais et en chinois, on retrouve invariablement un concept qui désigne l'envie ou bien l'envieux. Dans les civilisations les plus éloignées les unes des autres, des proverbes aux mille variantes l'ont prise pour cible. Les auteurs d'aphorismes et un grand nombre de philosophes ont abordé ce thème. L'envie joue un rôle tout particulier chez Kierkegaard qui, chose curieuse, englobe sous le nom d'envieux même ceux qui provoquent l'envie chez autrui. Nombreuses sont les œuvres littéraires qui ont mis en scène l'envie, ne fût-ce que dans un rôle secondaire. Et chacun de nous a déjà rencontré l'envie à plus d'une reprise au cours de sa propre existence. Elle est le plus grand régulateur de tous les rapports entre les humains ; on ne compte pas les cas dans lesquels la crainte qu'elle inspire modère et module nos actions.

Devant ce rôle évident que joue l'envie dans l'existence humaine joint au fait que son étude n'exige pas la création d'un appareil conceptuel spécial, on s'étonne de voir combien peu de travaux lui ont été exclusivement consacrés. On dénombre parmi eux un essai de Francis Bacon, un petit texte du Français Eugène Raiga trois siècles plus tard, vers la même époque une nouvelle russe, en outre, au XIX^e^ siècle un roman d'Eugène Sue, écrivain français pratiquement tombé dans l'oubli, quelques aphorismes chez

Nietzsche et une étude de Max Scheler plutôt centrée sur le cas particulier du ressentiment.

Ce livre inquiétera peut-être certains lecteurs, quel que soit le camp idéologique dans lequel ils se situent. J'espère en effet démontrer deux faits : j'affirme d'une part que l'envie est répandue de façon bien plus universelle qu'on ne l'a généralement admis ou simplement remarqué jusqu'à ce jour, voire même que sans elle il n'existe aucune possibilité de vie en société. Mais d'autre part, je tiens que l'envie, considérée implicitement ou explicitement comme pivot de la politique sociale, est une source de ravages bien plus catastrophiques que ne l'avouent ceux qui ont élaboré à partir d'elle leur philosophie sociale ou économique.

Celui qu'on appelle son « prochain » est toujours un envieux en puissance, et plus il vous est proche, plus son envie sera intense et prévisible : voilà l'une des données fondamentales les plus inquiétantes, parfois les mieux dissimulées, mais aussi les plus décisives de l'existence humaine à tous les niveaux de civilisation. L'insuffisance et la portée purement conjoncturelle de telle ou telle doctrine sociale ou politique hautement prisée saute aux yeux quand on constate à quel point elles sont tributaires d'une théorie dont elles ont fait leur point de départ et selon laquelle l'envie qui anime un être humain serait le résultat de circonstances fortuites, arbitraires et provisoires, en particulier d'inégalités flagrantes, en sorte qu'on pourrait la supprimer en supprimant justement ces circonstances et donc l'apaiser une fois pour toutes.

La plupart des conquêtes par lesquelles les hommes vivant aujourd'hui dans leurs civilisations hautement développées et spécialisées se différencient des civilisations plus simples – en d'autres termes l'histoire de la civilisation – sont le résultat d'innombrables défaites de l'envie, c'est-à-dire des envieux.

Et ce que les marxistes ont appelé l'opium de la religion, c'est-à-dire le pouvoir d'offrir aux croyants contentement et espoir dans toutes les circonstances de la vie, ne consiste en rien d'autre que dans le fait de mettre à leur disposition des images mentales qui libèrent l'envieux de son envie et l'envié de son sentiment de

Digitalizado com CamScanner

culpabilité et de sa crainte des envieux. Mais autant le jugement porté par les marxistes sur cette fonction est juste, autant leur propre enseignement demeure borné et naïf face au problème de l'envie, qu'il faudra bien, en tout état de cause, résoudre dans la société future quelle qu'en soit la forme. On voit mal comment les sociétés totalement sécularisées telles que le socialisme nous les a promises, où règnerait même, le cas échéant, un égalitarisme intégral, liquideraient le potentiel d'envie résiduel.

Mais les idées qui imprègnent une civilisation donnée et l'idéologie qui la sous-tend ne sont pas seules à exercer une influence sur le rôle que peut jouer l'envie : les structures et les processus de la vie sociale, portés ou engendrés eux-mêmes par des idées, entrent également en ligne de compte.

Le monde du point de vue de l'envieux

Mais il faut aussi considérer le monde, avec les sociétés qui le composent, du point de vue de l'envieux. Une certaine prédisposition à l'envie fait partie du patrimoine biologique et social de l'être humain : sans elle, il serait purement et simplement écrasé par les autres dans de nombreuses situations conflictuelles. C'est par exemple avec un sentiment latent d'envie que nous examinons la valeur de certaines institutions encadrant la vie sociale : avant d'adhérer à une association ou d'entrer dans une entreprise, nous nous efforçons de nous rendre compte si elles portent en elles des structures susceptibles de provoquer en nous ou chez autrui des sentiments intenses d'envie. Si tel est le cas, il s'agit probablement de communautés qui nous seraient de peu d'utilité dans l'exécution d'une tâche précise. L'homme doit être armé au moins d'envie potentielle afin de pouvoir juger si les situations ou les problèmes auxquels il est sans cesse confronté dans sa vie répondent ou non aux critères de la justice. Rares sont parmi nous ceux qui, dans leurs rapports avec leurs employés, leurs collaborateurs, etc. peuvent adopter une attitude qui refuserait consciemment de tenir compte

de l'envie, comme fit, avec les ouvriers de sa vigne le propriétaire dont parle l'Évangile. Quelle que soit sa maturité d'esprit et son inaccessibilité à l'envie dans sa vie privée, un chef du personnel ou un directeur d'entreprise doit pouvoir sentir, quand il s'agit du tabou des rémunérations ou de décisions concernant l'ensemble des salariés, quelles mesures exigées par la bonne marche de la firme sont à la limite du tolérable pour peu qu'il les considère sous l'angle de l'envie que tout le monde éprouve à l'égard de tout le monde. Le terme « tolérable » ou « intolérable » a d'ailleurs depuis quelques décennies pour fonction de masquer les sentiments d'envie et de légitimer le désir arbitraire de pouvoir dont ils sont l'origine.

Le phénomène désigné par le mot « envie » est une catégorie constitutive de l'anthropologie. Il s'agit d'un processus psychologique qui pour se développer exige un cadre social, et plus précisément l'existence de deux ou plusieurs individus. On trouve peu de concepts aussi fortement ancrés dans le réel et en même temps si manifestement ignorés par nos contemporains dans toutes les branches de la recherche scientifique. Si je choisis de faire toute la lumière sur l'envie, concept précis auquel se rattache un problème précis, je ne prétends pas que ce concept ni que ma théorie du rôle de l'envie apportent une explication exhaustive de la vie humaine, de la société ou de l'histoire des civilisations. Il existe d'autres concepts et d'autres processus permettant eux aussi de tenter cette explication ; il existe aussi d'autres aspects de la vie de l'homme en société auxquels la faculté d'envier n'apporte pas d'explication. L'homme n'est pas exclusivement l'Envieux, il est aussi *homo ludens* et *homo faber*, mais s'il est susceptible de s'associer en groupes et de former des collectivités, il le doit en premier lieu à cette pulsion permanente, souvent subliminale, qui l'incite à envier.

Pour discerner clairement le rôle de l'envie, il est nécessaire aujourd'hui de la dévoiler, de la démasquer, comme la psychanalyse le fit en son temps pour l'érotisme. J'espère toutefois qu'aucun de mes lecteurs n'aura finalement l'impression que j'aurai, de la même manière unilatérale, conféré un caractère absolu à la prédisposition

Digitalizado com CamScanner

à envier. L'envie n'explique pas tout, mais elle projette sur bien des faits un éclairage plus précis, chose que, jusqu'à ce jour, on n'était pas prêt à admettre ni même à voir.

Analyser sans idée préconçue le concept d'envie comporte un avantage : c'est qu'il est antérieur à toute pensée scientifique. Contrairement à ce qui s'est passé pour d'autres concepts tels que : ambivalence, privation, frustration ou lutte des classes, d'innombrables êtres humains qui ne se targuaient pas d'être sociologues ont observé au cours des siècles, voire des millénaires, écoulés un phénomène sur lequel ils ont exprimé dans leurs différentes langues une opinion unanime et pour lequel ils ont inventé des dénominations souvent équivalentes dans leur étymologie : l'envie.

Une étude aussi globale que possible de l'envie, de son rôle actif et passif dans l'histoire des sociétés est importante à plus d'un titre : en effet, ce sentiment, cet ensemble complexe de motivations ne constitue pas seulement un problème crucial de l'existence humaine sur lequel nous devrons faire toute la clarté ; mais, de surcroît, le jugement juste ou faux porté sur le phénomène de l'envie, la sous-évaluation ou la surévaluation de ses effets et, plus que tout, l'espoir fallacieux de pouvoir un jour organiser notre vie sociale de façon à produire des êtres ou des groupes humains libérés de toute envie sont des attitudes mentales qui, toutes, ont des conséquences immédiates en politique, particulièrement en politique économique et sociale.

Si l'envie n'était qu'un phénomène psychique semblable à beaucoup d'autres tels que le mal du pays, la nostalgie, l'inquiétude, le dégoût, la cupidité et j'en passe, on pourrait à la rigueur se satisfaire de l'idée qu'en règle générale les gens savent de quoi il s'agit quand ils parlent d'envier quelqu'un. Et même dans cette hypothèse, ce serait un travail rentable et très important pour certains domaines comme la psychologie enfantine, la pédagogie ou la psychothérapie que de prospecter systématiquement l'ensemble de nos connaissances sur l'envie et, les ayant classées, de développer alors une théorie sur le sujet. Ce sera d'ailleurs l'une des tâches

que nous entreprendrons dans ce livre. Mais selon que le potentiel d'envie existant à l'heure actuelle aura été plus ou moins justement évalué, son omniprésence et son caractère irréductible plus ou moins bien compris, la législation des différentes démocraties et les relations internationales des prochaines décennies, à commencer par les rapports avec les pays dits en voie de développement, s'approcheront plus ou moins de l'idéal de raison.

Solitude de l'envieux

On mesure à quel point le fait d'éprouver un sentiment d'envie est un comportement social, c'est-à-dire nécessitant l'existence d'un Autre, quand on observe que l'envieux ne pourrait jamais l'être si l'Autre n'existait pas, bien qu'en règle générale il ne souhaite pas avoir de relations sociales avec cet Autre. L'amour, l'amitié, l'admiration... toutes ces formes d'ouverture à autrui comportent l'attente d'une réciprocité, le désir d'être reconnu, l'espoir de rapports suivis. L'envieux ne souhaite rien de tel : mis à part certains cas particuliers, il ne veut pas être identifié en tant qu'envieux par la personne qu'il envie ; il ne souhaite pas spontanément entrer en relation avec elle. On peut se faire l'idée suivante de l'acte d'envier sous sa forme la plus dépouillée : plus précisément et plus intensément l'envieux concentre sa pensée sur l'Autre, plus il est renvoyé à lui-même – par pitié pour soi. Nul ne peut envier sans connaître ou à tout le moins se représenter un Autre, objet de son envie. Mais à l'inverse de ce qui se passe dans les autres cas où l'on se sent attiré par un être, l'envieux ne peut pas s'attendre à ce que ses sentiments trouvent un écho : il ne voudrait pas d'une « envie en retour ».

Toutefois, comme on a toujours pu le constater, l'envieux n'est guère intéressé par un transfert à son avantage de quelque bien appartenant à l'Autre. Il souhaite le voir volé, dépossédé, dépouillé, humilié, mis à mal, mais il est rare qu'il imagine dans le détail la possibilité de voir les biens d'autrui lui revenir.

Digitalizado com CamScanner

L'envieux de type pur n'est ni un voleur, ni un escroc travaillant pour son propre bénéfice. Et lorsque l'envie porte sur les qualités personnelles ou le savoir ou la réputation d'un autre homme, il serait impossible en tout état de cause de l'en dépouiller. Mais il est toujours loisible de souhaiter que l'Autre perde sa belle voix, sa virtuosité, sa prestance ou sa vertu.

Les motifs d'éprouver de l'envie, les tentations qui se présentent aux êtres envieux existent partout et l'on aurait tort de penser que c'est la force de la tentation qui conditionne l'intensité de l'envie : c'est bien plutôt la distance sociale séparant l'envieux de la personne enviée. La maturité d'âme acquise par des efforts répétés sur soi-même et qui permettrait de maîtriser les sentiments d'envie ne semble pas être un bien très répandu, en quelque lieu que ce soit. C'est pourquoi il faut probablement chercher dans le contenu doctrinal et idéologique de chaque civilisation isolément les motifs pour lesquels le rôle et les effets de l'envie varient d'une société à l'autre. Les envieux, qui d'une manière ou d'une autre sont bien obligés de s'accommoder de l'existence d'inégalités, tout autant que les enviés, qui cherchent à se protéger (et ces deux états d'âme peuvent coexister dans un seul et même individu) auront intérêt à adopter des croyances, des proverbes, des idéologies, etc. qui dans une certaine mesure désamorcent l'envie, de sorte que la vie quotidienne puisse se dérouler sans trop de frictions.

Chance et malchance

Il n'est pas vrai – comme certains spécialistes des problèmes de société voudraient bien le croire – que seuls les milieux favorisés, soit par la chance, soit par l'héritage transmis de génération en génération ou encore par la conjoncture, ont intérêt à ce que triomphe une idéologie propre à mettre un frein à l'envie. Au contraire : l'envieux ne pourra précisément faire de sa vie une chose valable qu'à partir du moment où il aura élaboré une théorie qui, détournant son regard des enfants chéris de la fortune susceptibles

d'exciter son envie, canalise ses énergies vers des buts situés à sa portée et convenant à sa personnalité.

Parmi les convictions propres à refouler l'envie, il convient de mentionner la croyance en une déesse aveugle de la chance. On a de la chance ou de la malchance dans l'existence et, quelque lot que l'on tire à la loterie de la vie, la chance ou la malchance du voisin n'y sont pour rien. Le monde recèle pour ainsi dire un stock inépuisable de l'une et de l'autre. Les cultures tribales les plus désorganisées par les conséquences de l'envie – celle des Dobu ou celle des Navahos par exemple – ignorent totalement le concept de chance. Elles ne connaissent pas plus celui de hasard. Chez elles, personne ne peut être tué par la foudre sans qu'un voisin malveillant l'ait souhaité par envie.

Il n'est pas facile, partant des caractères généraux d'une civilisation, du niveau auquel elle est parvenue ou de ses aspects économiques, de déceler ce qui en elle est, en règle générale, immunisé contre l'envie ou, au contraire, gravement menacé. Des valeurs universellement reconnues telles que la santé de l'individu, les signes extérieurs de jeunesse et de beauté, le nombre d'enfants doivent être presque partout, comme le montrent les proverbes de nombreux peuples ou divers gestes propitiatoires, dissimulées au mauvais œil, expression de l'envie. Il est permis de supposer qu'entre individus appartenant à une même civilisation, des valeurs ou des formes d'inégalité assurant l'intégration sociale sont relativement peu susceptibles d'engendrer l'envie : il s'agit par exemple de la pompe, du luxe qui entoure les représentants de l'État à l'échelon le plus élevé, comme c'est le cas, aujourd'hui encore pour la monarchie dans certains pays européens[1].

Le fait de pouvoir éprouver de l'envie est une donnée psychique et sociale ; elle s'accompagne assez souvent de phénomènes somatiques caractérisés. L'envie, le sentiment d'envie peut, à première vue, passer pour un problème psychologique ne concernant que l'individu. Mais il ne faut pas en rester là. Il s'agit d'un problème sociologique de la plus haute importance. Comment se fait-il qu'un aspect constitutif de la vie de l'âme aussi universel et aussi intense

Digitalizado com CamScanner

que le sentiment d'envie – ou la crainte d'en être l'objet – à tout le moins la prise en compte permanente de ce sentiment – provoque, dans toutes les sociétés lorsqu'on les examine une par une, des effets si différents ? Il existe des cultures obsédées par l'envie, dans lesquelles la plupart des événements lui sont attribués, et d'autres qui semblent l'avoir maîtrisée ou refoulée du champ de leur conscience. Quelle est la cause de pareilles différences ? Résiderait-elle dans une répartition inégale de quelque type particulier de personnalité ou de caractère ? Nombre de recherches vont dans ce sens. Il est permis de penser que certaines civilisations favorisent le développement soit d'un type humain particulièrement envieux, soit au contraire peu envieux. Mais cela ne suffit pas à expliquer pourquoi telle ou telle culture en est venue là.

Bien que notre langue et notre littérature connaissent le mot envie, substantif impersonnel, l'envie, à y regarder de plus près, n'a pas d'existence autonome. Nous connaissons des êtres envieux, peut-être même des obsédés de l'envie, nous pouvons découvrir en nous ou dans autrui des mouvements de l'âme qu'on peut désigner sous le nom de sentiment d'envie. Toutefois il est impossible d'éprouver l'envie, que ce soit sous forme de sentiment ou d'état d'âme, de la même manière qu'on éprouve l'angoisse ou la tristesse. L'envie serait plutôt comparable à la crainte : on envie quelque chose, quelqu'un, on craint quelque chose, quelqu'un. Envier est un sentiment dirigé vers un objet. Sans cible, sans victime, il ne saurait naître.

L'envie entre frères et sœurs

La possibilité d'éprouver de l'envie est plus fortement marquée chez l'homme que chez les autres êtres vivants. L'une des raisons essentielles de cet état de choses est la longueur de l'enfance chez l'être humain : elle expose l'individu à connaître l'envie entre frères et sœurs dans le cadre de la famille bien plus longtemps que chez n'importe quelle espèce animale. L'envie fait partie intégrante de la vie humaine, mais la plupart des civilisations – sous l'influence,

peut-être, de l'éthique propre à chaque groupe – et toutes les religions ont condamné l'envie et l'envieux. On y reconnaît toujours un danger. Très rarement, dans certains poèmes par exemple, il est question de l'envie comme d'un sentiment stimulant, noble ou constructif ; mais il s'agit là d'une erreur commise dans le choix de ses termes par le poète qui voulait parler d'un sentiment agonistique. L'envieux au sens propre s'exclut d'emblée de toute forme de compétition.

L'envie possède aussi peu d'existence autonome que la tristesse, le plaisir, la joie, l'angoisse ou la crainte. Seuls certains enchaînements de faits, certains processus d'ordre psychique et psychologique chez un individu donné peuvent, si on les considère comme révélateurs d'un complexe, être désignés par l'un de ces mots. Dans les langues les plus éloignées les unes des autres, on peut faire une nette distinction entre le phénomène « envie » et d'autres phénomènes qui lui sont apparentés, mais on est surpris de constater le petit nombre de fois où « l'Envie » a été représentée dans l'art. Manifestement, la tristesse, la joie ou la crainte ont été bien plus faciles à montrer. En outre, envie et envieux ne peuvent être personnifiés sans un objet auquel ils se rapportent. Nous pouvons peindre le portrait d'un homme accablé ou transporté de joie, mais il est pratiquement impossible de donner à voir, sous quelque forme plastique que ce soit, un homme devant lequel le premier spectateur venu saura : ceci représente l'Envieux. Il faudrait, pour obtenir ce résultat, une mise en situation sociale ou l'apport de quelques symboles dont les liens avec l'envie sont évidents dans le cadre de la culture que l'on considère[2].

Il en va autrement quand il s'agit d'institutionnaliser l'envie dans une structure sociale donnée. C'est une tâche plus facile que d'y implanter le plaisir ou la joie. On peut certes organiser des journées de fête ou de deuil au plan national ou local, mais il serait difficile de transformer aussi directement et aussi parfaitement un état d'âme en une institution sociale qu'il est possible de le faire avec l'envie, exception faite de la joie maligne (qui est fortement apparentée à l'envie). Il serait aisé de démontrer qu'un impôt fortement progressif sur le revenu, une taxation de l'héritage équivalant

Digitalizado com CamScanner

à une confiscation pure et simple (les coutumes correspondantes chez les primitifs, l'agression muru des Maoris, par exemple) constituent une objectivation de l'envie.

L'envie, l'action d'envier est un phénomène psychique et social à l'état presque pur. En tant que concept, on peut la différencier bien plus nettement d'autres processus psychiques ou de processus apparentés qu'on ne peut le faire de phénomènes dérivant d'elle et que la littérature contemporaine n'a que trop tendance à lui substituer dans son vocabulaire. Agression, inimitié, conflit, frustration, privation, tension, friction – l'usage de tous ces concepts est légitime, mais ils ne doivent pas être utilisés pour masquer ou évacuer ce phénomène fondamental qu'est l'envie. Jusqu'à la fin du XIX[e] siècle, disons même, dans certains cas, à peu près jusqu'à la génération qui précéda la nôtre, l'envie était encore une notion familière et parfaitement claire dans l'esprit de la plupart des auteurs amenés à s'intéresser à cet aspect de la nature humaine.

On ne trouve pas dans toutes les cultures des concepts tels que espoir, amour, justice ou progrès, mais presque toutes, même celle du plus simple parmi les peuples primitifs ont estimé nécessaire de désigner par un terme précis celui des siens qui ne peut pas supporter qu'un autre soit, ou puisse ou vaille ou possède une chose dont lui-même est privé et qui éprouve, pour cette raison, un plaisir particulier à voir cette chose détruite chez l'autre sans que pour autant elle lui revienne à lui. Et toutes les cultures ont mis en place un dispositif, fait de concepts et de rites, à l'aide duquel on s'efforce de se protéger contre ceux de ses semblables qui montrent de telles dispositions.

La plupart des notions et des enchaînements d'idées à l'aide desquels nous autres, qui vivons aujourd'hui dans de vastes groupes sociaux aux structures complexes, réglons les affaires publiques, ne peuvent être clairement expliqués à un membre d'une tribu primitive, mais notre crainte de provoquer l'envie est chose qu'il comprend immédiatement : il peut même se mettre à notre place. Cela ressort sans équivoque d'une quantité de données fournies par l'ethnographie.

L'envie, un concept refoulé ?

Or il est très curieux de constater que, depuis le début de notre siècle à peu près, le concept d'envie a été de plus en plus évacué de la littérature et en particulier des écrits relevant des sciences sociales et du domaine de la philosophie traitant de la morale. Je tiens ce fait pour un authentique processus de refoulement. Les spécialistes des sciences politiques et les sociologues ont éprouvé une gêne croissante face à l'envie en tant que catégorie permettant d'expliquer certains faits et en tant que réalité sociale. C'est à de rares occasions seulement et tout au plus en note que les auteurs contemporains parlent de l'envie comme d'un phénomène naturel, et la plupart du temps ils la traitent comme une bagatelle. On s'en sert en guise de procédé explicatif lorsqu'il s'agit de résoudre un problème étroitement limité, par exemple pour expliquer pourquoi des critiques hyperspécialisés mettent en pièces une œuvre aux vues très générales, mais on évite d'utiliser la notion d'envie dans les cas où reconnaître son importance dans la réalité des relations humaines pourrait conduire à une remise en question fondamentale des rapports sociaux[3].

On parle de l'envie et de ses problèmes occasionnellement, sous des titres qui induisent le lecteur en erreur ou qui dissimulent le sujet traité, dans des dissertations portant sur un autre objet, mais il est fort étrange de constater combien jusqu'à ce jour, on a évité d'aborder ce complexe affectif et ses implications sociales dans la littérature scientifique.

Pourquoi les écrivains ont-ils refusé, depuis plus d'une génération, de réfléchir sur ce thème qui intéresse pourtant tout homme à un moment ou à un autre ? La psychologie des profondeurs nous a appris voilà longtemps à présumer qu'il y a là refoulement. Un grand nombre de ceux qui auraient été capables de traiter cette matière l'ont jugée inquiétante, déplaisante, pénible, explosive sur le plan politique. Certaines observations figurant dans ce livre permettent d'avancer pareille interprétation.

Autant je suis disposé à approuver les auteurs qui, depuis des millénaires n'ont cessé de décrire et de blâmer l'aspect négatif et

Digitalizado com CamScanner

dévastateur de l'envie devenue fin en soi, autant je dois affirmer, en m'appuyant sur les données que nous fournit désormais l'anthropologie, que sans l'envie, l'être humain ne peut pas trouver sa vraie place dans la société. L'utopie d'une société ignorant l'envie et dans laquelle il n'y aurait plus de motif à envier personne ne doit pas être remplacée par l'utopie d'une éducation qui délivrerait tous les hommes du sentiment d'envie. Il est vrai toutefois que, au cours de leur histoire, les hommes ont enregistré plus de succès lorsque, dans leurs différentes expériences sociales, ils ont tenté d'appliquer la seconde de ces utopies plutôt que la première.

Il est nécessaire qu'existe toujours chez l'homme une tendance, si faible soit-elle, à éprouver de l'envie. Sans elle il nous est impossible de nous représenter les variations de rythme de la vie sociale. Seules d'une part l'envie sous sa forme pathologique, étouffant tout autre sentiment dans un individu, et d'autre part la société exclusivement préoccupée d'apaiser ces envieux supposés ou provoqués sont des absurdités aux yeux du sociologue. La faculté d'envier confère la possibilité d'émettre des messages d'avertissement dans la vie sociale. À ce propos, il est étonnant de constater que, dans toutes les langues et toutes les formes de relations sociales, on ose rarement dire à quelqu'un : « Ne fais pas cela. Tu exciterais en moi de l'envie ! » On préfère parler de justice en termes abstraits ou dire : « Ceci est intolérable, ou n'est pas équitable » – ou se taire, l'air sombre et buté. Aucun enfant, sur le point de commettre un acte irréfléchi, ne met en garde ses parents : « Si vous faites, donnez, permettez, etc. cela, j'éprouverai de l'envie à l'égard de Jeannot ou de Lolotte. » Le tabou interdisant qu'on se déclare ouvertement envieux exerce déjà son effet. Il est vrai cependant qu'en allemand ainsi qu'en anglais on peut dire à d'autres personnes : « Je vous envie pour ce succès, pour cette propriété » ; cela signifie qu'on peut parler de sa propre envie, mais à une condition seulement : lorsque les rapports effectifs entre les intéressés ou à tout le moins leur version officielle excluent toute véritable envie.

Chose curieuse : en allemand on ne peut même pas dire : « J'éprouve un ressentiment envers vous ! » Il n'existe pas de

verbe pour dire cela, et puis qui donc irait utiliser une tournure aussi ampoulée ? Sans compter tout ce qu'elle révélerait sur nous-même, au moins depuis Nietzsche et Scheler. Par contre en anglais et plus encore en Amérique, on entend ou on lit souvent l'expression : « I resent that » ou bien « I resent your action, your remark, etc. ». On ne désigne pas par ces mots le ressentiment au sens propre, mais souvent l'indignation ou la colère qui montent en nous devant une étourderie, un manque d'égards de la part de l'Autre, une proposition imprudente ou des soupçons injustifiés à l'égard de nos propres motifs.

Agir comme si l'envie n'existait pas

Enonçons sans plus attendre une thèse fondamentale : plus il sera possible au premier citoyen venu autant qu'aux détenteurs du pouvoir politique dans une société donnée d'agir comme si l'envie n'existait pas, plus l'activité économique et le nombre des innovations iront croissant. Le climat social le plus favorable au développement harmonieux et permanent des facultés créatrices de l'homme (en économie, dans les sciences, les arts, etc.) règne dans les sociétés où le système normatif officiel, l'usage, la religion et l'expérience quotidienne ont conclu un accord à peu près unanime selon lequel il faut *faire comme s'il* n'y avait pas à tenir compte des envieux. Il s'agit là d'une opinion tout à fait courante chez la plupart des membres de telles sociétés permettant d'oblitérer de façon réaliste, et sans trop susciter d'envie rentrée, les différences susceptibles d'être observées entre individus, autrement dit d'une forme typique de mentalité qui permet au législateur et au pouvoir politique de protéger, en respectant les formes de l'égalité, les acquis inégaux des membres de la communauté, quitte, le cas échéant, à favoriser leur progression de manière inégalitaire.

En réalité, cet état d'équilibre demeure un but idéal jamais atteint. Nombre de propositions bien intentionnées visant à l'édification d'une « société meilleure », d'une « société juste » s'égarent

Digitalizado com CamScanner

dès le départ dans une pétition de principe : il s'agit pour elles d'une société dans laquelle il ne subsiste plus rien qui puisse donner naissance à l'envie. Pareille situation ne se présentera jamais, car on peut prouver que l'homme inventera en cas de besoin un objet d'envie à son usage. Dans l'utopie d'une société où non seulement nous porterions tous les mêmes vêtements, mais où nous aurions aussi les mêmes visages, chacun envierait encore à l'autre la force d'âme supposée qui permettrait à cet autre de nourrir des sentiments et des pensées personnelles sous le masque de l'égalitarisme[4].

Chapitre 2

Envie et langage

Dans la littérature, mais aussi dans les entretiens que j'ai eus avec différents interlocuteurs et où je les poussais à me dire ce qu'ils entendaient par le mot « envie », j'ai remarqué une tendance à employer, en lieu et place d'« envie », désignant un état d'âme dont on a honte de parler, le mot « jalousie », probablement parce que ce terme passe plus aisément dans la bouche de celui qui avoue éprouver pareil sentiment. Le jaloux est le vaincu dans une lutte pour un pouvoir quelconque ou dans une situation de concurrence ; contrairement à l'envieux, il n'est pas, en principe, inférieur à son adversaire face à l'objet de leur concurrence. Certaines recherches relevant des sciences sociales contournent elles aussi le problème de l'envie et du comportement inspiré par elle, comme s'il s'agissait d'un tabou, et camouflent le motif de l'envie sous des concepts tels que ambivalence, rivalité, jalousie et d'autres descriptions de phénomènes n'ayant qu'un rapport indirect avec notre sujet.

Le simple examen du langage montre à quel point l'envie – ou ce qu'au fond nous entendons par ce mot – est une donnée première de la vie en société. Le dictionnaire des frères Grimm ne comporte que quelques lignes à l'article « Jalousie » mais consacre quinze colonnes à « Envie » et aux dérivés de ce mot. Les deux

Digitalizado com CamScanner

composants du mot jalousie*, pris chacun isolément, possèdent leur propre sens, mais ni l'un ni l'autre n'atteignent, tant s'en faut, à la complexité, au caractère inquiétant, à la signification « existentielle », pourrait-on dire, d'« envie ».

Quels renseignements le dictionnaire de Grimm nous donne-t-il au sujet de notre problème ? *Neid* (envie) est un terme d'origine exclusivement germanique et assez répandu : en vieux-haut-allemand *nid*, en moyen-haut-allemand *nit*. Son étymologie est incertaine. À l'origine il signifiait probablement effort, ardeur, émulation ; il exprimait par conséquent des valeurs absolument positives, à l'exclusion du sens principal destructif et impliquant un aveu d'impuissance qu'il acquiert progressivement. On a du mal à admettre cependant que les hommes n'aient pas été tourmentés par l'envie au sens actuel avant que ce mot n'ait pris sa connotation négative. En outre nous ne devons pas perdre de vue que la valeur positive attachée à l'émulation, à la mentalité agonistique est entièrement dépendante du genre de civilisation que nous considérons. Autant elle paraît évidente dans l'ensemble des civilisations occidentales et dans quelques groupes non-occidentaux, autant le comportement basé sur la compétition est réprouvé et pratiquement exclu dans d'autres civilisations, par exemple chez les Indiens Hopis d'Amérique du Nord.

Petit à petit on voit apparaître la différence entre « mauvaise » et « bonne » *nit*. On semble avant tout supposer de la haine, de l'animosité, de la colère, de l'hostilité dans l'homme qui s'est jeté impétueusement, avec acharnement sur un adversaire mais qui – dirait-on aujourd'hui – a été « frustré », c'est-à-dire repoussé avant d'avoir eu la moindre chance de dépenser au moins en partie le potentiel d'agressivité accumulé en lui. Dans les épopées célébrant les héros anciens, le *Hildebrandslied* et le *Nibelungenlied*, *nid* et *nit* apparaissent plus ou moins comme des synonymes de haine, d'hostilité, d'ardeur guerrière et de jalousie.

* Jalousie se dit en allemand *Eifersucht*. Ses composants pris isolément sont : *Eifer* = ardeur et *Sucht* = manie. *(N.d.T.)*

En vieux-nordique, *nid* (dérision, affront) « trouve son origine dans le concept de haine, qui se concrétise en particulier dans l'érection d'une *nidstöng* (perche d'insulte), signe de la haine portée à son summum et douée de pouvoirs magiques ». Toutefois cette perche, comme nous verrons par la suite, peut également être rangée dans le groupe des symboles à l'aide desquels on cherche à écarter de soi les envieux. Les sens donnés primitivement au mot envie : courage, esprit belliqueux, colère persistent jusque dans les formes les plus anciennes du nouveau-haut-allemand, comme on peut le voir dans le dictionnaire de Grimm. Par exemple : « Dans sa colère le chevalier se jeta sur lui et le roua de coups avec grande envie. »

Mais ensuite nous nous approchons du sens actuel. Nous voyons apparaître méchanceté et plaisir de nuire (joie prise au malheur d'autrui, par conséquent destruction sans bénéfice pour l'auteur de l'acte) : « Agissons avec loyauté et non sous l'influence de la haine et de l'envie. Cette envie est souvent si forte qu'elle les pousse à couper les bras et les jambes de leur adversaire encore vivant. Telle est donc l'origine de cette si violente envie (joie de nuire) que vous avez éprouvée à mon égard. »

Haine et envie apparaissent comme les homologues à rebours de la bienveillance et de l'amitié et d'ailleurs, aujourd'hui encore, la malveillance n'est-elle pas très proche de l'envie proprement dite ? Selon l'opinion de H. Staden, le cannibalisme pourrait être une forme extrême de l'envie existentielle : « Ils agissent ainsi (manger leurs ennemis) non par faim, mais par grande haine et envie ».

Une définition

Ensuite, le dictionnaire de Grimm donne du mot envie en allemand contemporain une définition comportant des éléments importants que nous utiliserons dans notre travail d'analyse. « Actuellement, comme ce fut déjà le cas parfois dans les langues plus anciennes, le mot "envie" désigne ce sentiment qui ronge

Digitalizado com CamScanner

l'âme et la remplit de fiel, en lui faisant éprouver du déplaisir à la vue de la prospérité et des qualités d'autrui et en lui inspirant le plus souvent le regret de voir l'autre les posséder et le souhait de les réduire à néant ou de les posséder elle-même ; synonymes : marques de défaveur, malveillance, jalousie. »

Dans cette définition nous relevons les composantes suivantes :

1. Ronge l'âme, la remplit de fiel, lui fait éprouver du déplaisir. Il s'agit donc d'une mentalité agressive, d'un sentiment qui est, a priori, conscient de son impuissance et fait refluer d'entrée de jeu non sans masochisme une partie de l'agressivité et une portion non négligeable de tourments sur le sujet lui-même. Nous devrons examiner plus tard dans quelle mesure un être éprouvant l'envie de manière systématique et chronique ne serait pas hanté – pour quelque motif que ce soit – par le désir de se supprimer lui-même, et ne supporterait pas que d'autres, avides de vivre ou à tout le moins courageux, lui survivent.

2. On éprouve du déplaisir à la vue de la prospérité et des qualités d'autrui. L'acte d'envier commence, de toute évidence, par une perception. Il n'existe pas, nous le verrons plus loin, de critère objectif permettant de déterminer les mécanismes déclencheurs de l'envie. C'est là d'ailleurs que se situe l'erreur des théories politiques égalitaristes selon lesquelles il suffirait d'éliminer définitivement certaines disparités pour voir apparaître une société harmonieuse d'hommes égaux ignorant l'envie. Quiconque est prédisposé à l'envie ou a un penchant pour elle saura toujours trouver chez autrui des qualités ou des biens susceptibles d'engendrer ce sentiment. Il existe sur ce point des preuves basées sur des expériences fiables, notamment dans le domaine de la psychologie enfantine.

3. On regrette de voir l'Autre posséder des biens matériels ou moraux et, en règle générale, on est presque plus désireux de les détruire que de les acquérir. Le voleur professionnel est moins tourmenté et moins mû par l'envie que l'incendiaire. Derrière l'appétit primaire de destruction qu'éprouve l'envieux, se dissimule la conviction qu'à la longue il doit être épuisant de posséder

les qualités ou les biens de la personne enviée et que le meilleur des mondes serait celui où ni l'enviée ni l'envieux ne pourrait les considérer comme lui appartenant. Ainsi par exemple aux yeux des politiciens qui tiennent compte de l'envie dans leurs théories, un revenu national minime est mieux accepté par tout le monde qu'un revenu plus important au sein duquel émergent quelques grandes fortunes.

Le verbe *neiden* (envier) se dit en vieux-haut-allemand *nidon*, verbe faible dérivé de *nid*. En moyen-haut-allemand il devient *niden*. Sa définition dans le dictionnaire de Grimm est la suivante : « Poursuivre de sa haine, haïr, en particulier par déplaisir de voir l'Autre posséder un bien quelconque. »

Dans la traduction de la Bible par Luther on lit (Moïse 1, 26, 14) qu'« il possédait de grands biens, tant en gros qu'en petit bétail… ce pourquoi les Philistins conçurent de l'envie à son égard et ils comblèrent tous les puits que les serviteurs de son père avaient creusés. » (Sur ce point précis, rien n'a changé dans l'humanité depuis les temps de l'Ancien Testament : de nos jours encore, l'envie provoquée par la possession du bétail et les atteintes portées à l'approvisionnement en eau du voisin sont chose quotidienne dans de nombreuses communautés villageoises, en Amérique du Sud par exemple.)

Même si l'on tient compte du fait que la langue allemande a une capacité peu commune à réunir des composants en un vocable unique et en fait largement usage, le nombre de combinaisons réalisées avec « envie » est étonnant et révélateur. Voici les plus importantes, extraites du dictionnaire de Grimm* : œil d'envie, repaire d'envie, enviable, engeance d'envieux, lait d'envie (chez Fleming on trouve « tu a tété le lait *bleu* de l'envie »), aiguillon d'envie, temps d'envie, prince de l'envie, envieux forcené, envie enracinée, envie haineuse, chien envieux, nid d'envie, sentier d'envie, coup d'envie. Ce dernier exemple désigne, le fait vaut la peine d'être noté, un acte contraire à la morale ou aux règles,

* Il s'agit, pour chaque exemple, d'un seul mot composé allemand *(N.d.T.)*

Digitalizado com CamScanner

commis dans le cadre d'un choc agonistique lors d'un tournoi au Moyen Âge : le coup d'envie est une action interdite par les lois du tournoi (behourd) autrement dit ce que, dans le sport moderne, on appelle « foul » ou « irrégularité »

En allemand contemporain, on peut, entre autres termes, qualifier de « malicieuse » une remarque méchante ou malveillante. Jadis, le mot étranger « malice » pouvait également désigner la méchanceté. On peut se demander si, de nos jours, beaucoup de gens pensent encore spontanément « envie » en entendant « méchant » ou « malveillant ». En anglais, le mot *malice* continue à jouer un rôle dans le langage quotidien et dans celui de la jurisprudence. Pour justifier certaines accusations, il faut pouvoir prouver que le calomniateur ou l'auteur d'un dommage a agi par *malice*. Il semble donc bien qu'en anglais on estime, plus qu'en allemand, que derrière *malice* donc « méchanceté » se dissimule « envie ».

En 1952 fut couronné à Oxford un essai ayant pour sujet « Malice ». Son auteur, F. George Steiner, démontre à l'aide de citations puisées dans un grand nombre de littératures qu'un lien étroit unit envie et méchanceté et que toutes deux sont des conséquences de la proximité sociale : « Selon un proverbe flamand, la méchanceté naît de l'intimité, et si Grotius dit qu'à l'état de nature il n'existe point de méchants, il a dû penser à des créatures vivant dans la solitude à l'Age d'Or. La méchanceté naît quand les jardins sont entourés de clôtures trop basses, elle apparaît dans les venelles étroites où les gens ne cessent de se coudoyer, dans les lieux où le verger d'un tel fait de l'ombre à la vigne de tel autre...[1] ». Steiner cite à l'appui de sa thèse des passages de liturgie anglicane ou des poètes latins (Perse) pour prouver que l'envie est une maladie universellement répandue dans l'humanité. Pour Steiner, l'une des maximes les plus effrayantes de La Rochefoucauld est celle où le moraliste dit qu'il existe en nous quelque chose qui nous réchauffe le cœur au spectacle du malheur frappant un ami. C'est l'envie qui est à l'origine de cette secrète méchanceté.

La parenté entre l'envie et d'autres sentiments inquiétants, perfides ou abominables, ressort aussi de ce passage tiré de la mythologie et cité par K. Simrock : « ... lorsque Starkather commet son acte inspiré par l'envie et met à mort réellement le roi qui avait parié avec ses compagnons de se laisser mettre la corde au cou, mais s'imaginait qu'il s'agissait là d'un simple jeu... il prononce les mots suivants : "Je te livre ainsi à Odin[2]." »

Dans les pays du Nord on connaissait aussi la perche d'envie portant à son extrémité une tête de cheval : les ennemis et les envieux la plantaient dans le sol pour tenir à distance les esprits bienfaisants, les « Landwätter » ou bons lutins. Mais on pouvait également ériger une perche d'envie après avoir sacrifié un cheval, pour écarter les esprits mauvais, et par conséquent les envieux. Simrock suppose que les têtes de chevaux sculptées dans le bois et ornant le pignon de certaines fermes en Allemagne ont une fonction analogue[3].

L'envie dans les proverbes

Le Dictionnaire des proverbes allemands de K.F. Wander (1863-1880) cite cent trente-six proverbes se rapportant à l'envie et soixante-seize autres où on relève des mots comme envier, envieux, désireux, cupide[4]. Dans ces proverbes, au nombre de plus de deux cents donc, qui ont souvent leur équivalent en latin, danois, russe, hongrois, polonais, etc. on trouve, exprimés avec une justesse qui étonne, la plupart des observations d'ordre universel qu'on peut faire sur le processus de l'envie.

Nous commencerons par énoncer quelques thèses concernant le phénomène de l'envie en citant pour chacune les proverbes correspondants.

1. L'envie naît quand la vie en société rapproche les individus ; en anglais on parle même *d'invidious proximity*, c'est-à-dire de proximité qui engendre l'envie. Qui dit voisins dit envie. – L'envieux endurci s'imagine qu'il peut marcher quand son voisin se casse une jambe.

Digitalizado com CamScanner

2. Ce ne sont pas les différences subjectives entre humains, mais leur perception subjective, l'optique envieuse qui nourrit l'envie. On pourrait dire aussi que l'envieux voit ce qui confirme son envie.

L'envie fait de modestes herbes hautes palmes. – Dans les yeux de l'envie, touffe de genêts devient bois de palmier. – La version russe dit : L'envie voit une forêt de sapins à l'endroit où pousse un genévrier. – Dans l'œil de l'envieux le champignon pousse jusqu'à devenir palmier. – L'envie voit les défauts d'une affaire avant ses bons aspects. – Certains proverbes russes expriment l'idée que l'envieux ne voit que le côté enviable d'une chose et non les difficultés qu'elle présente en contrepartie : l'envie voit bien le navire, mais pas la voie d'eau. – L'envie voit la mer, mais pas les écueils. – L'envie voit le pont, mais pas le marais qu'il franchit. – L'envie voit bien la peau d'ours, mais pas les mites. – Où se trouve un marais, l'envie voit un bac. – L'envie met à couver des œufs de canard pourris pour en faire sortir des cygnes. – L'envie considère le brochet dans l'étang aux carpes comme une truite dorée. – L'œil de l'envieux endurci fait d'une mouche un éléphant. – Et les Russes disent : L'envieux voit même avec ses oreilles.

Les proverbes que nous venons de citer, ou plus précisément les traits caractéristiques de l'envieux qu'ils mettent en relief expliquent pourquoi dans toutes les civilisations, y compris la nôtre, il est non seulement de bon ton mais presque de rigueur pour celui qui vient de bénéficier d'un avantage, d'un gain ou d'un heureux hasard de n'en parler devant autrui qu'en en évoquant les défauts, les inconvénients ou les déconvenues qui s'y rattachent. Le propriétaire d'une nouvelle voiture (ou, autrefois, d'un nouveau cheval) évoquera immédiatement le long et pénible trajet qui le sépare de son lieu de travail ; le gagnant à la loterie, le bénéficiaire d'une dotation en argent inattendue énumérera sur-le-champ mille obligations ; celui qui vient d'obtenir de l'avancement nous rappellera aussitôt que l'infarctus le guette désormais. Dans certaines civilisations, en particulier chez les peuples primitifs, le poids de

cette obligation est tel que, systématiquement, personne ne peut mentionner un plaisir que lui-même ou un membre de sa famille aurait éprouvé.

3. Dans le faisceau des mobiles qui poussent l'homme à agir, l'envie est une composante précoce, inévitable et impossible à apaiser ; sous son influence, l'envieux parvient à organiser sans arrêt ses rapports avec le monde extérieur de telle sorte que jamais ce sentiment ne meure. En d'autres termes : C'est une entreprise désespérée que de vouloir bâtir une société d'où l'envie aurait disparu sous l'effet de quelques réformes sociales.

L'envie vous lorgne même par les yeux des petits enfants. – L'envie est une bête qui ronge ses propres pattes quand elle n'en trouve pas d'autres. – L'envie est chose innée. – L'envie est chez elle partout. – L'envie ne meurt pas. – Envie et convoitise sont immortelles, amitié et amour fragiles comme verre. – Personne au monde ne vit sans éprouver l'envie.

Si l'envie était une fièvre, le monde serait déjà mort (Ce proverbe existe également en danois, italien, latin et suédois.) – Si l'envie était une maladie, le monde serait un hôpital. – Qui veut éviter l'envie ne raconte ses joies à personne. – Les envieux mourront, mais l'envie se transmet par héritage. – L'envieux endurci est mort, mais il a laissé beaucoup de frères derrière lui. – Plus on fait de bien à l'envieux, plus il devient mauvais.

Cette dernière observation est particulièrement importante, car sa justesse ne cesse d'être vérifiée y compris dans les écrits consacrés à la psychopathologie. Plus on s'efforce, par des cadeaux et des bienfaits, d'enlever à l'envieux ses motifs supposés d'envie, plus on lui montre à quel point on lui est supérieur et combien facilement on peut se passer de ce qu'on lui donne. Se dépouillerait-on de tout ce que l'on possède, on lui ferait encore honte en manifestant pareille bonté et son envie passerait de nos biens à notre caractère. Donnerait-on à l'envieux tout ce qu'il faut pour le hisser au même niveau que nous, cette égalité obtenue par des moyens artificiels ne le rendrait pas heureux le moins du monde. Dans ce cas comme dans le précédent son envie se nourrirait

Digitalizado com CamScanner

premièrement du caractère de son bienfaiteur, deuxièmement du souvenir que, même dans la phase de l'égalité, ce bienfaiteur conserve de sa supériorité matérielle antérieure.

4. L'envieux est absolument prêt à se nuire à lui-même si par là il peut infliger un dommage ou une peine à celui qu'il envie. Nombre d'actes criminels, y compris le suicide, sont plus faciles à comprendre lorsqu'on connaît ce trait de caractère de l'envieux.

L'envie met ses propres membres à cuire dans la marmite. – Souvent l'envieux souffre volontairement d'un dommage pour que son prochain porte lui aussi un fardeau.

5. Les proverbes – et il ne s'agit pas seulement de ceux qu'on trouve dans la langue allemande – sont tous d'accord sur ce point : c'est à lui-même que l'envieux cause le plus grand mal. L'envie est décrite comme une tournure d'esprit exclusivement dissolvante, stérile, relevant le plus souvent de la pathologie et contre laquelle il n'existe pas de remède.

L'envie n'a jamais enrichi personne. – L'envie est son propre couteau d'équarrisseur. – L'envie est son propre bourreau. – L'envie ne veut rien manger si ce n'est son cœur. – L'envie s'envie elle-même. – L'envie est plaie pour l'envieux. – L'envie dévore son propre maître. – L'envie est fléau pour elle-même. – L'envie se flagelle elle-même. – L'envie rend la vie amère. – L'envieux ne nuit à personne autant qu'à lui-même. – Sa propre envie le dévorera.

6. Dans la crainte qu'un pouvoir occulte maléfique n'émane de leurs congénères, les hommes primitifs les soupçonnent systématiquement de cultiver des sentiments d'envie ; ce même soupçon apparaît dans les proverbes européens qui ne cessent de dénoncer la pente naturelle conduisant l'envieux passif à devenir criminel agressif. Il ne suffit pas à l'envieux d'attendre la cruelle épreuve qui frappera son voisin (de nombreux proverbes attestent qu'il en ressent alors une joie mauvaise), mais il donne un coup de pouce au destin.

À peine née, l'envie a déjà pour compagnons bourreau et potence. – L'envie ne rit pas avant qu'un bateau ne coule avec son équipage. – Envie fournit cadavres. – L'envie choisit les voies nuisibles.

Envie et jalousie en anglais

L'*Oxford English Dictionary*[5] traite envie et envieux *(envy* et *envions)* comme jalousie *(jealousy)*. Ces deux concepts occupent environ quatre colonnes. Il s'agit donc là d'un espace nettement inférieur à celui que le dictionnaire de Grimm consacre à l'envie.

Les mots *envy* et *envions* de l'anglais moderne sont dérivés des mots latins *invidia* et *invidiosus* qui ont le même sens. Le verbe *envy* correspond au latin *invidere*. Des dérivations analogues existent en français en espagnol, en portugais et en italien pour désigner les mêmes états d'âme.

Voici des exemples tirés de l'anglais ancien : « There be other that be envious to see other in gretter degre thanne they. » « No lawful meanes can carrie me Out of enuies reach. » « It is much more shame to have envy at other for monoy, clothing or possessions. » (« Il en est qui sont envieux en voyant les autres à un niveau supérieur au leur. » « Il n'est pas de loi qui puisse me mettre à l'abri de l'envie. » « Il est bien plus honteux de porter envie à autrui pour de l'argent, des vêtements ou des biens. »)

Ces définitions font ressortir l'aspect haineux du sentiment, sa méchanceté et le dépit qu'il contient. Il y aurait envie « quand on se sent profondément affligé, gravement offensé et plein de méchanceté devant les privilèges dont un autre bénéficie ». Toutefois *envy* peut aussi signifier plus simplement qu'on essaye d'égaler une autre personne. La première définition recouvre plus spécifiquement le sens de *envy* considéré comme verbe : « un sentiment de mécontentement et de haine parce qu'une autre personne l'emporte sur nous dans le domaine de la chance, du succès, du renom ou de la fortune ».

On parle également d'envie quand, poussé par la volonté de nuire, quelqu'un retient injustement ce qui devrait revenir à autrui, et nous devrons nous interroger, dans la suite de notre étude, sur l'avarice et ses rapports avec l'envie. C'est ainsi qu'on écrit, en Angleterre, au début du XVIII[e] siècle, à propos du paon qu'il envie à tel point le bien-être de l'homme (on utilisait la crotte de paon à des fins médicales) qu'il préférait manger ses propres crottes.

Digitalizado com CamScanner

Nous voyons par conséquent que les termes de l'anglais moderne, issus du latin, servant à désigner l'envie et le fait d'envier, recouvrent pratiquement tous les sens qu'ont en allemand les mots dont les racines remontent au germanique ancien et qui dépeignent ces mêmes sentiments et états d'âme.

Alors que le dictionnaire de Grimm ne consacre que trente lignes environ à la jalousie, l'*Oxford English Dictionary* analyse *jealous* et *jealousy* avec force détails. Apparemment, *jealous* n'a désigné au début qu'un état d'excitation, qu'un mouvement violent de l'âme et plus tard le désir de gestes de tendresse prodigués par une autre personne. Par la suite le mot a été utilisé pour signifier la crainte de perdre l'affection de l'autre : donc exactement dans le sens actuel de « jaloux ». De temps en temps *jealous* prend la place de *envious*, ainsi dans la phrase : « It is certain that they looked upon it with a jealous eye. » (« Il est avéré qu'ils jetaient sur lui un œil d'envie. ») Autrefois, il existait en Angleterre le « jealous glass », un verre dépoli qu'on utilisait pour les fenêtres du rez-de-chaussée ; le français *jalousie* comporte un sens analogue. Mais l'acception principale de « jalousie » réapparaît sans cesse : la volonté exacerbée de conserver ce qui vous appartient de droit. À l'opposé de ce qui se passe pour l'envieux, on peut donc imaginer un jaloux totalement apaisé : l'homme certain de n'avoir aucun rival. Emerson écrivait en 1856 : « The jealousy of every class to guard itself, is a testimony to the reality they have found in life. » (« La façon jalouse dont chaque classe se comporte témoigne qu'elle s'est parfaitement réalisée. ») Il arrive souvent que le mot *jealousy* comporte une connotation de méfiance, de ressentiment, c'est le cas lorsque nous soupçonnons une autre personne de vouloir nous ravir ce que nous avons possédé en paix jusque-là. Dans certaines circonstances on appellera même jalousie l'ardeur belliqueuse de l'homme sûr de son droit qui se défend contre un scélérat mû par l'envie.

Précisons : normalement un jaloux ne saurait agir spontanément, poussé par une agressivité primaire. Ses sentiments hostiles ne naissent qu'au moment où apparaît à l'horizon un rival qui lui

donne un motif spécifique d'inquiétude. Ce rival peut être animé du désir sincère d'agrandir loyalement ses propres biens, ou tout simplement agir sous l'empire de l'envie. Nous connaissons, ne serait-ce que dans la littérature, ce type de caractère : l'homme qui tente de séduire la fiancée de son ami non parce que lui-même voudrait l'épouser, mais uniquement pour ne pas voir l'autre jouir d'un bonheur sans nuage.

À l'inverse de l'envieux qui en règle générale connaît avec précision ses motivations, le jaloux est souvent dans le doute : doit-il se défendre à armes égales contre un adversaire loyal ou lutter contre un envieux poussé par la seule soif de destruction et qui joue les rivaux ? L'envieux en revanche cultive son ressentiment sans même que l'envié connaisse le moins du monde son existence. Du point de vue du sociologue, il s'agit donc là d'une situation tout autre que celle de la jalousie, où deux ou plusieurs personnes doivent être informées de leurs intentions respectives.

L'édition 1961, entièrement refondue, du dictionnaire le plus complet de l'anglais américain, le *Webster s Third New International Dictionary of the English Language Unabridged* ne consacre que peu de place à « envie » et « envieux ». Deux exemples tirés de l'anglais moderne sont cités pour « envieux » : « the sterile and envious principle of artificial equality » (« le principe stérile et envieux d'une égalité artificielle ») extrait du *Time Magazine* ; et « examining the tire with envious appreciation » (« examinant le pneu d'un air envieux »). L'envie est définie comme l'état d'un esprit affligé par les biens que possède autrui ou par sa réussite, comme un désir haineux d'en voir autrui privé. À l'inverse, le terme *jealous* est utilisé lorsque nous constatons ou nous imaginons avec irritation, méfiance ou mécontentement qu'un autre entre en possession de ce qui, originellement, nous revient ou nous appartient.

On voit donc où se trouve la différence fondamentale : la jalousie n'est déclenchée que par la menace de transfert d'un bien, par sa mutation, mais ce bien en lui-même n'est pas remis en question. L'envie, elle, refuse souvent de penser à la valeur

Digitalizado com CamScanner

intrinsèque du bien considéré. Il est même possible d'employer « jealous » sans connotation critique, on lit par exemple chez John Galsworthy : « ... conscious of their duty and jealous of their honor. » (« conscients de leur devoir et jaloux de leur honneur »).

Les exemples du Webster pour « envie » (envy) ne tiennent pas compte de ces finesses et proposent des échantillons d'anglais contemporain, surtout « américain », (choix significatif !) dans lesquels on dit « I envy you » alors qu'on devrait, en fait, dire « I am jealous of your... ». C'est ainsi que Hollis Alpert écrit : « I have a wild envy of the man in the taxi with her. » (« Je porte furieusement envie à l'homme qui l'accompagne. ») Ou, chez V.S. Pritchett : « I often envy the writer who works in a university. » (« J'envie souvent l'écrivain qui travaille dans une Université. »)

Dans les définitions de l'envie et de ses manifestations, la troisième édition du Webster met l'accent sur le désir de posséder la même chose que ce qui appartient à un autre, mais non de voir cette chose détruite. En fait, ce déplacement d'accent correspond dans une large mesure à la conception de l'« envy » chez les Américains d'aujourd'hui. On peut ainsi, dans la publicité américaine, inciter le client à s'acheter tel ou tel objet afin d'être envié, c'est-à-dire afin que l'Autre fasse sans délai tout ce qui est en son pouvoir pour se le procurer et non pas, comme dans les formes de civilisation plus anciennes, pour le détruire par méchanceté.

Face à ce qu'il dit de l'envie, le Webster définit principalement la jalousie, *jealousy*, comme une crainte de l'infidélité ou de la rivalité, tout en signalant que *jealous* peut aussi bien être employé au sens de « envious » ; ainsi dans la phrase : « Jealous, because her coat isn't as nice as yours ». Souvent jealousy désigne un sentiment de rivalité qui, à notre avis, ne va pas, contrairement à l'envie proprement dite, jusqu'au souhait de voir le rival disparaître. Le Webster donne pour ce cas de figure l'exemple : « intense local jealousies among existing villages ».

Envie et esprit de compétition

Une définition et une description magistrales de l'envie se trouvent dans une *Encyclopédie anglaise de la religion et de l'éthique* parue en 1912 qui compare *envy* et *emulation* (esprit de compétition, d'émulation, volonté d'égaler) dans un article de William L. Davidson, professeur de logique à l'Université d'Aberdeen.

« Si l'on va au fond des choses, on découvre que l'envie est une émotion comportant deux pôles : l'égocentrisme et la malveillance. Elle a pour objet des personnes et inspire de l'aversion pour celui qui possède ce que l'envieux désire ou souhaite avoir, avec, corrélativement, la volonté de lui nuire. Les racines de l'envie sont donc la convoitise et la malignité. Mais on décèle aussi dans l'envie un sentiment d'infériorité vis-à-vis de la personne enviée qui provoque l'irritation de l'envieux. Celui qui possède ce que j'envie paraît, à mes yeux, avoir un avantage sur moi ; c'est pourquoi je lui en veux [I resent it]. Aussi y a-t-il motif à me réjouir quand la personne enviée se rend compte que son bien, objet de mon envie, ne lui donne pas entière satisfaction – mieux encore : je me délecte quand il lui apporte déception et souffrance ; car alors sa supériorité diminue à mes yeux et la conscience de ma propre valeur s'accroît. L'envie est le signe chez l'envieux d'un désir insatisfait, d'un sentiment d'incapacité, d'impuissance : il regrette en effet de ne pas disposer du pouvoir que lui conférerait la possession de l'objet convoité. L'envie est donc une émotion douloureuse, toutefois elle peut comporter une part de plaisir quand elle voit son objet frappé par le malheur. »

L'auteur de cet article y ajoute une citation de Dryden :

« Envy that does with misery reside,
The joy and the revenge of ruin'd pride ».
(« L'envie qui cohabite avec la misère,
joie et revanche de l'orgueil brisé »).

Digitalizado com CamScanner

L'article compare ensuite envie et jalousie. Elles ont de nombreux points communs, mais ce sont des émotions totalement différentes. La jalousie se distingue de l'envie par une charge bien plus importante d'animosité et, de façon plus générale, par une passion autrement effrénée. La jalousie a pour point de départ votre opinion sur ce qui vous revient de droit : elle n'est pas simple sentiment d'infériorité comme l'envie. En outre, le jaloux a deux motifs d'irritation et de déplaisir, car trois personnes sont en jeu. Le jaloux n'a pas affaire qu'à un rival, mais à deux (individus ou groupes). Si je suis jaloux de quelqu'un, c'est parce qu'il s'est fait aimer d'une tierce personne sur laquelle je crois avoir des droits. Je hais donc non seulement l'usurpateur, mais aussi la personne qu'il a séduite.

Puis l'article compare envie avec émulation. Le désir de faire aussi bien qu'un autre est une notion que l'on confond souvent avec l'envie. Ainsi par exemple l'Américain d'aujourd'hui emploie couramment « envy » en lieu et place du terme *emulation* devenu désuet, sans se rendre compte qu'il y a là un glissement de sens : il a oublié l'aspect malveillant et dissolvant de l'envie.

Ajuste titre, l'article en question estime que l'émulation diffère nettement de l'envie. L'homme poussé par l'émulation, celui qui s'efforce d'en égaler un autre, n'obéit ni à l'égoïsme, ni à la malveillance, ni au ressentiment. L'émulation a besoin, pour se manifester, d'un rival, d'un concurrent, mais il n'est pas nécessaire que celui-ci soit considéré comme un ennemi. Il peut même être un ami dont l'exemple excite nos forces et nos talents. Des comportements inspirés par l'émulation peuvent être discernés chez certains animaux et on les observe aussi dans les jeux d'enfants en bas âge.

Par ailleurs, l'article note aussi la différence entre l'ambition et l'émulation. Certaines ambitions peuvent être louables, mais elles peuvent aussi dégénérer en brutalité et pousser éventuellement à l'emploi de moyens qui portent préjudice à quelque rival, semblables donc aux procédés employés par l'envieux. L'émulation peut également se muer en envie, par exemple quand un coureur

à pied se rend compte peu avant l'arrivée, qu'il ne peut plus battre le vainqueur et qu'il essaie alors de provoquer sa chute. L'article cite un passage d'un sermon de Joseph Butler (Serm. 1, note 20) où on trouve la distinction suivante :

« L'émulation est uniquement le désir ou l'espoir d'égaler ou de dépasser d'autres personnes avec lesquelles nous nous comparons... Mais elle dégénère en envie lorsque ce souhait d'égaler quelqu'un ou de l'emporter sur lui ne peut être réalisé que dans l'abaissement de l'autre à notre propre niveau ou plus bas encore[6]. »

John Gay (1669-1754), philosophe anglais, fellow du Sussex College de Cambridge donne une analyse brillante du phénomène de l'envie dans son *Étude des principes fondamentaux de la vertu et de la morale*[7]. L'envie (envy) est selon lui une passion diabolique et il est d'accord avec Locke qui croit à la possibilité pour certaines personnes d'en être totalement dénuées. Gay note aussi avec justesse que la plupart des gens, pour peu qu'ils soient capables de réfléchir, se rappellent la première fois où ils ont été sous l'empire d'un sentiment d'envie. La remarque est importante, car cette capacité à nous rappeler notre première action inspirée par l'envie nous fait comprendre à quel enchaînement fondamental de motifs nous avons eu affaire alors et à quel degré toute notre personnalité en a été marquée. Du moment donc qu'on ne peut pas oublier facilement des expériences à ce point essentielles nées de l'envie, estime Gay, il est bon, probablement, que certains hommes s'en préservent. Bien entendu Gay ne songe pas encore à la possibilité du refoulement.

Gay s'en tient d'abord à la définition communément admise : l'envie est la souffrance qui naît en nous au spectacle de la prospérité d'autrui ; mais il ajoute aussitôt : cet « autrui » n'est pas n'importe qui ni tout un chacun ; nous n'envions la prospérité que de certaines personnes. Lesquelles ? Dès que nous faisons le tour des gens que nous pourrions envier, nous découvrons la source de cette passion : il apparaît que les victimes de l'envie sont toujours des personnes avec qui, à un moment donné, l'envieux a été en situation de rivalité. Or, lorsque Gay fait intervenir le facteur temps,

Digitalizado com CamScanner

la nécessité d'un intervalle précédant l'éclosion de l'envie, son explication et sa description de ce sentiment se rapprochent fort de ce que Max Scheler désigne par ressentiment.

« Lorsque deux ou plusieurs personnes entrent en compétition, le succès de l'une engendre forcément un désavantage pour l'autre ou les autres : le succès de mon rival et ma propre sensation d'une privation, mon amertume, vont opérer leur jonction dans ma mémoire. Cet amalgame ou cette association demeurera dans mes souvenirs et me tourmentera, bien longtemps après que la rivalité initiale soit devenue sans objet, chaque fois que j'entendrai parler du succès de mon ancien adversaire, y compris dans des affaires dénuées de tout lien avec l'objet de notre antagonisme. La peine que j'éprouverai sera intense dans les situations qui me rappelleront ce dont j'aurais bénéficié si mon rival n'était pas intervenu. »

John Gay relève à juste titre l'importance de la proximité sociale dans les cas d'envie. En règle générale, ce sentiment ne vise que des personnes avec lesquelles une concurrence a été possible dans la réalité. Mais il serait excessif de restreindre l'envie aux seuls cas de rivalité authentique portant sur un objet réel : on estomperait alors les limites qui la séparent de la jalousie. L'envie peut sans conteste naître d'une concurrence purement imaginaire, voire impensable. Le facteur décisif, nous serons toujours ramenés à cette constatation, c'est la conviction de l'envieux que la prospérité, le succès, le profit de la personne enviée sont cause de ce que lui-même a été désavantagé, n'a pas eu sa part, or si, hypothèse qui me paraît largement justifiée, la disposition naturelle à envier a pour origine l'expérience de la rivalité entre frères et sœurs, *cet* aspect de l'envie est explicable : dans le cadre d'une famille, le fait d'avantager un enfant (même s'il s'agit d'un avantage imaginaire) signifie nécessairement qu'on désavantage les autres (ou qu'on éveille en eux l'impression d'avoir été désavantagés).

Selon Adam Smith, envie, malveillance ou ressentiment *(envy, malice, resentment)* sont les seules passions susceptibles de pousser quelqu'un à nuire à autrui dans sa personne ou sa réputation. Toutefois, ajoute-t-il, la plupart des gens sont rarement atteints par ces

passions et même les pires coquins n'y succombent qu'en certaines occasions. En outre, celui qui cède à ces mauvais penchants n'en tire aucun bénéfice réel. Voilà pourquoi, estime Smith, chez la plupart des gens l'envie est réfrénée par la réflexion basée sur la raison[8].

Cette théorie de Smith, imprégnée de confiance en l'homme, se fonde naturellement sur le fait que nous sommes incapables d'imaginer des rapports sociaux comportant un minimum d'ordre si la civilisation dans laquelle nous vivons n'a pas réussi à étouffer dans une large mesure les manifestations de l'envie que chacun éprouve à l'égard de chacun.

Erreur sur l'interprétation des causes de l'envie

Nous devons à Scheler un progrès important dans la définition de l'envie : selon lui, elle a généralement sa source dans la sensation d'impuissance « qui contrecarre nos efforts pour la conquête d'un bien en nous représentant qu'un autre possède ce bien. Mais la tension entre ces efforts et cette impuissance ne débouche sur l'envie qu'à l'instant où elle se décharge dans un acte de malveillance ou une attitude hostile contre le possesseur du bien en question : à l'instant donc où, par l'effet d'une méprise, l'autre et ce qu'il possède est vécu comme *la cause* qui nous prive (douloureusement) dudit bien. Cette erreur de jugement qui nous fait voir, à tort, une action volontairement dirigée "contre" nos efforts là où, en réalité, il n'y a qu'impuissance de notre part à entrer en possession du bien convoité produit une certaine diminution de la tension initiale. Si cette expérience spécifique de l'impuissance n'avait pas lieu, il ne saurait y avoir d'envie authentique, pas plus que celle-ci ne naîtrait en l'absence de l'erreur de jugement dont il vient d'être question. »

Nous serons à même de montrer dans les pages suivantes – et le fait est significatif – que certains peuples encore proches de l'état de nature (par exemple les Indiens Dobu et Navahos) ainsi que quelques communautés villageoises appartenant à des civilisations

Digitalizado com CamScanner

plus évoluées (en Amérique centrale par exemple) font de cette erreur de jugement relevée par Scheler une pratique explicite, contrairement à ce qui se passe dans les sociétés modernes où nos contemporains la commettent inconsciemment ou dans leur subconscient : la moisson du voisin ne *peut* être la meilleure que *parce qu*'il a su diminuer la mienne par des procédés de sorcellerie, etc. C'est cette image du monde, cette pensée magique de l'être primitif en chacun de nous – dont nous trouvons des survivances dans d'autres actes inspirés par la superstition – qui confère tout son dynamisme à l'envie dans la société moderne issue du rationalisme.

Scheler insiste : « le simple déplaisir éprouvé à voir un autre posséder le bien que je m'efforce d'obtenir n'est pas de l'« envie » ; il peut tout autant être un motif pour moi d'acquérir un bien identique par le travail, l'achat, la violence, ou le vol par exemple. C'est seulement au moment où la mise en œuvre de ces méthodes échoue et où la sensation d'impuissance s'installe que naît l'*envie*.

C'est pourquoi un dictionnaire anglais de l'éthique met l'accent à juste titre sur la différence entre « envy » et « emulation ». Cette dernière, la volonté donc d'égaler l'Autre, animant ceux qui ont des chances réelles d'y parvenir, n'a rien à voir avec l'envie. Mais il est significatif de constater que l'anglais courant emploie fort rarement les mots « emulate, emulation ». En allemand, les termes « jouter », « entrer en compétition », « rivaliser », n'ont pas non plus atteint un degré de clarté comparable à celui d'« emulation » en anglais.

Lorsque l'on consulte les index des différentes revues de langue anglaise spécialisées dans les sciences sociales on est étonné de la maigreur des résultats obtenus dans les dernières décennies[9] par les recherches portant sur l'envie.

Dans la littérature islamique, la plupart des proverbes sont attribués au prophète en personne, à un de ses compagnons ou, chez les chiites, à un de leurs imams. L'éthique et la sagesse populaire de l'islam considèrent l'envie (hasad) comme l'un des maux les plus graves qui soient. Al Kulaini écrit : « Le prophète aurait dit : "Comme le feu dévore le bois, ainsi fait l'envie de

la foi". "Craignez Allah et ne permettez pas que certains parmi vous envient sans cesse les autres" est une sentence attribuée à Jésus... La peste de la religion est faite d'envie, de vanité et d'orgueil... Moïse aurait dit : "Que les hommes n'envient pas l'un à l'autre les biens que je leur donne en abondance" ». Un autre imam déclare : « Le vrai croyant est celui qui souhaite le bonheur de son prochain et ne l'importune pas. L'hypocrite en revanche est un homme qui envie autrui et pour qui le bonheur des autres est source de tristesse. »

Imputation de motifs d'envie

De nos jours, nous sommes en général réticents et embarrassés lorsqu'il s'agit d'accuser quelqu'un d'agir par envie. Dans les publications traitant de sciences sociales et politiques, parues entre 1800 et 1920 à peu près, on analysait les conséquences et la nature même de l'envie avec bien moins de réserve et bien plus d'insistance qu'aujourd'hui. D'ailleurs quelques citations tirées de l'actualité suffisent à indiquer dans quel cadre on parle de motif d'envie. Dans un bref commentaire de la *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, intitulé : « Salaire horaire pour membres du conseil d'administration », il est fait allusion aux sociétés par actions allemandes qui réajustent chaque année, au cours de leur assemblée générale, la rémunération des membres de leur conseil d'administration. Cette méthode est certes « démocratique », mais, dit l'article, « elle incite chaque fois un groupe précis d'actionnaires à une critique dont les motifs vont du complexe d'envie en passant par la méconnaissance des tâches d'un conseiller jusqu'au slogan : "ils vont voir ce qu'ils vont voir[10] !" »

Le 1er janvier 1965, on pouvait lire dans un hebdomadaire allemand, sous le titre : « La rue, champ clos de l'envie », une critique de la loi n° 2 sur la sécurité routière. L'auteur (ou le rédacteur) de l'article était visiblement d'avis que l'envie des automobilistes renonçant à se servir de leur voiture était à l'origine d'une loi qui

Digitalizado com CamScanner

constitue une menace même pour le chauffeur n'ayant jamais eu d'accident mais se trouvant momentanément sous l'influence de l'alcool. On peut craindre en particulier des manifestations d'envie chez d'éventuels témoins[11].

Un autre journaliste est encore plus précis dans un quotidien de 1965 en parlant d'un homme condamné pour incendie volontaire et qui lutte depuis des années pour obtenir la révision de son procès. Après l'incendie, les déclarations du maire de la commune où résidait l'accusé avaient pesé d'un poids décisif quand on avait commencé à soupçonner l'homme puis quand on l'avait condamné. On lit dans l'article : « Aujourd'hui encore, le maire répète à qui veut l'entendre que l'accusé avait la tête farcie d'inepties. Mais à l'époque, il s'était avancé bien davantage : il avait la folie des grandeurs et voulait jouer à l'entrepreneur, au directeur de fabrique. » Le journaliste en conclut : « Par ces paroles, le maire nous donne le seul indice sérieux qui nous permette de découvrir le motif de ses premières déclarations : l'envie. Car l'accusé, travailleur acharné et entreprenant... avait exploité une carrière de sable, allant jusqu'à louer une machine à fabriquer des briques creuses[12]. »

En 1964 une journaliste expliqua les raisons du demi-échec que la Fondation Ford avait essuyé en créant « Artists-in-Residence » à Berlin : le manque de contacts entre résidents et les réactions curieuses des artistes locaux étaient causés par l'envie ; et la journaliste de citer les propos révélateurs d'un artiste berlinois : « Personne ne déroule un tapis rouge pour moi quand j'arrive à Londres ou à Paris. » Et, « mon atelier est plus petit que celui des pensionnaires de Ford ». Les bourses mensuelles des hôtes de Ford (jusqu'à 5 000 DM) suscitèrent elles aussi, on le devine, bien de l'envie[13] En fait, on ne peut imaginer pareille initiative que de la part des Américains car, face aux réalités de l'envie, ils cultivent souvent une forme d'aveuglement spécifique.

D'ailleurs, ne lit-on pas de temps en temps aux U.S.A. des textes publicitaires parlant de l'envie (envy) comme d'un sentiment nullement répréhensible et que le lecteur répondant aux

offres de la publicité en question provoquera chez ses voisins et chez ses collègues (« If you've never been a Waldorf guest, you could, unthinkingly, believe it to be expensive. » (« Si vous n'êtes jamais descendu dans un Waldorf, vous pourriez, inconsidérément, le croire cher. ») Pour conclure plus bas dans l'article : « The admiration (if not envy) of the folks at home... ail are included in the room rate[14]... ») (« L'admiration, sinon l'envie des gens de chez nous est comprise dans le prix de la chambre... ») Depuis peu, les textes publicitaires en allemand ont adopté eux aussi cette allusion au fait de susciter l'envie, en donnant à ce sentiment un caractère inoffensif. C'est ainsi que, fin 1965, les tramways de Mayence promenaient des placards géants sur lesquels une machine à laver promettait à son heureux possesseur l'envie des autres. En 1966 on pouvait voir dans des quotidiens allemands la publicité d'un fabricant de camions représentant le siège bien rembourré du poids lourd avec cette phrase : « Pour ce lieu de travail, on vous enviera. »

Toutefois, dans la vie économique américaine, il arrive aussi qu'on discerne et qu'on dénonce l'aspect inhibitif et dissolvant de l'envie. Dans la *Revue mensuelle de la chambre de commer* on pouvait lire en 1958 un article sur les sept péchés capitau manager qui analysait très explicitement le rôle de l'envie (en dans l'entreprise. Selon l'auteur, on trouve parfois l'envie chez des supérieurs à l'égard de subordonnés plus doués ou plus capables ainsi que chez des collègues qui, mus par l'envie, se liguent contre celui qui les dépasse en talent ou en mérite[15]

Avouer son envie

Il ne fait pas de doute que la preuve la plus rare et en même temps la plus évidente du rôle joué par l'envie est apportée le jour où l'envieux reconnaît publiquement, passé un certain délai, avoir agi sous l'empire de ce sentiment et avoir pour ce motif causé du tort à une autre personne. Jusqu'à ce jour, je n'ai lu qu'une seule

Digitalizado com CamScanner

constitue une menace même pour le chauffeur n'ayant jamais eu d'accident mais se trouvant momentanément sous l'influence de l'alcool. On peut craindre en particulier des manifestations d'envie chez d'éventuels témoins[11].

Un autre journaliste est encore plus précis dans un quotidien de 1965 en parlant d'un homme condamné pour incendie volontaire et qui lutte depuis des années pour obtenir la révision de son procès. Après l'incendie, les déclarations du maire de la commune où résidait l'accusé avaient pesé d'un poids décisif quand on avait commencé à soupçonner l'homme puis quand on l'avait condamné. On lit dans l'article : « Aujourd'hui encore, le maire répète à qui veut l'entendre que l'accusé avait la tête farcie d'inepties. Mais à l'époque, il s'était avancé bien davantage : il avait la folie des grandeurs et voulait jouer à l'entrepreneur, au directeur de fabrique. » Le journaliste en conclut : « Par ces paroles, le maire nous donne le seul indice sérieux qui nous permette de découvrir le motif de ses premières déclarations : l'envie. Car l'accusé, travailleur acharné et entreprenant... avait exploité une carrière de sable, allant jusqu'à louer une machine à fabriquer des briques creuses[12]. »

En 1964 une journaliste expliqua les raisons du demi-échec que la Fondation Ford avait essuyé en créant « Artists-in-Residence » à Berlin : le manque de contacts entre résidents et les réactions curieuses des artistes locaux étaient causés par l'envie ; et la journaliste de citer les propos révélateurs d'un artiste berlinois : « Personne ne déroule un tapis rouge pour moi quand j'arrive à Londres ou à Paris. » Et, « mon atelier est plus petit que celui des pensionnaires de Ford ». Les bourses mensuelles des hôtes de Ford (jusqu'à 5 000 DM) suscitèrent elles aussi, on le devine, bien de l'envie[13] En fait, on ne peut imaginer pareille initiative que de la part des Américains car, face aux réalités de l'envie, ils cultivent souvent une forme d'aveuglement spécifique.

D'ailleurs, ne lit-on pas de temps en temps aux U.S.A. des textes publicitaires parlant de l'envie (envy) comme d'un sentiment nullement répréhensible et que le lecteur répondant aux

offres de la publicité en question provoquera chez ses voisins et chez ses collègues (« If you've never been a Waldorf guest, you could, unthinkingly, believe it to be expensive. » (« Si vous n'êtes jamais descendu dans un Waldorf, vous pourriez, inconsidérément, le croire cher. ») Pour conclure plus bas dans l'article : « The admiration (if not envy) of the folks at home... ail are included in the room rate[14]... ») (« L'admiration, sinon l'envie des gens de chez nous est comprise dans le prix de la chambre... ») Depuis peu, les textes publicitaires en allemand ont adopté eux aussi cette allusion au fait de susciter l'envie, en donnant à ce sentiment un caractère inoffensif. C'est ainsi que, fin 1965, les tramways de Mayence promenaient des placards géants sur lesquels une machine à laver promettait à son heureux possesseur l'envie des autres. En 1966 on pouvait voir dans des quotidiens allemands la publicité d'un fabricant de camions représentant le siège bien rembourré du poids lourd avec cette phrase : « Pour ce lieu de travail, on vous enviera. »

Toutefois, dans la vie économique américaine, il arrive aussi qu'on discerne et qu'on dénonce l'aspect inhibitif et dissolvant de l'envie. Dans la *Revue mensuelle de la chambre de commerce*, on pouvait lire en 1958 un article sur les sept péchés capitaux du manager qui analysait très explicitement le rôle de l'envie (envy) dans l'entreprise. Selon l'auteur, on trouve parfois l'envie chez des supérieurs à l'égard de subordonnés plus doués ou plus capables ainsi que chez des collègues qui, mus par l'envie, se liguent contre celui qui les dépasse en talent ou en mérite[15]

Avouer son envie

Il ne fait pas de doute que la preuve la plus rare et en même temps la plus évidente du rôle joué par l'envie est apportée le jour où l'envieux reconnaît publiquement, passé un certain délai, avoir agi sous l'empire de ce sentiment et avoir pour ce motif causé du tort à une autre personne. Jusqu'à ce jour, je n'ai lu qu'une seule

Digitalizado com CamScanner

fois pareille chose. L'auteur d'un article contenant des critiques outrancières a écrit en 1964 :

« À y bien réfléchir, j'étais jaloux de voir que cette personne, formée aux mathématiques, matière dans laquelle mes performances ont toujours été très moyennes, avait trouvé sans difficulté un accès à la logique. Faut-il qu'après cet aveu je déclare *expressis verbis* que je retire tout[16] ? » Remarquons que même cet homme camoufle ses sentiments sous le vocable « jaloux », mot moins douloureux à prononcer mais qui, dans ce cas précis, n'est pas le terme propre.

La seule discussion publique à propos de l'envie dont j'ai eu connaissance et au cours de laquelle les deux partenaires parlèrent de ce sentiment en se référant à leur propre expérience eut lieu entre Arnold Toynbee et son fils Philip au cours d'un entretien à bâtons rompus retransmis par la radio britannique. Philip, ex-communiste (ce détail nous est révélé pendant l'émission) lance dans la discussion sur les progrès de la morale cette phrase clé : « Qu'en est-il de l'envie ? À mon sens, il y a un rapport entre l'envie et l'avarice... » Arnold T. : « J'ai souvent entendu des hommes d'affaires américains parler de l'envie comme d'une chose très pernicieuse. » Philip : « Est-ce à dire que, pour les pauvres, vouloir posséder plus d'argent est chose pernicieuse ? »

Philip Toynbee se méprend donc sur le vrai sens du mot envie. Son père rétorque : « Précisément. Je trouve que l'envie rend l'envieux malheureux, même si la personne enviée justifie cette envie parce qu'elle la mérite. » L'interprétation naïve donnée par le fils endoctriné par la théorie de la lutte des classes, échappe à son père : celui-ci entend plutôt « envie » dans le sens traditionnel, comme nous l'avons fait nous-même dans ces pages.

Puis les deux Toynbee se racontent comment eux ont vécu l'envie. Le fils envie les auteurs loués par les critiques, surtout quand lui-même subit leur désapprobation. Son père estime n'avoir ressenti que rarement de l'envie. Tous deux tiennent l'envie pour un obstacle qui détourne l'homme de tâches plus fécondes. Le père estime que s'ils ont l'un et l'autre peu succombé à l'envie, ils n'y

ont aucun mérite : mieux vaut dire qu'ils ont eu de la chance, par exemple d'avoir pu exercer la profession qu'ils avaient réellement choisie. En conclusion, Arnold Toynbee se rappelle l'envie qu'il a éprouvée à l'égard des Français lorsque ceux-ci, même sous l'occupation allemande, purent poursuivre sans entraves leurs travaux littéraires[17].

En 1960 paraît une étude sur la situation des bacheliers dans les professions autres qu'universitaires ; la table des matières fait mention, sous la rubrique « Tensions sociales », de l'envie des non-bacheliers. On estimait que les bacheliers taxaient d'« envie ou d'expression d'un complexe d'infériorité » l'animosité qu'ils décelaient – mais peut-être de manière subjective seulement – chez les autres[18]. Et à propos des stages de formation offerts aux étudiants de l'enseignement supérieur par des grandes entreprises désireuses de renouveler leurs cadres, un quotidien allemand recommande aux firmes en question en 1966, de « ne pas faire connaître trop tôt leur intention d'engager plus tard ces stagiaires » sinon, « par suite de l'envie qui l'accueillera », chaque candidat recevra des informations volontairement faussées. Motif : « Beaucoup de membres du personnel de l'entreprise auraient bien aimé avoir droit, eux aussi, à un stage aussi long et pareillement rémunéré[19]. »

Mais le monde du travail ne souffre pas seulement de l'envie provoquée par ceux qui ont bénéficié d'une formation poussée. Ainsi par exemple une étude de 1961 sur les conflits dans l'entreprise moderne attire l'attention sur le nombre des manifestations d'envie et en particulier sur des baisses de production dues à des mesures palliatives ayant pour fin d'éviter l'émergence de l'envie, voire de petits sabotages réciproques dont l'entreprise fait les frais et dont le mobile est incontestablement l'envie. Et l'un des cadres préposé à la répartition des tâches dit : « Il existe des agents de maîtrise envieux. Quand l'un d'eux se rend compte qu'un ouvrier gagne beaucoup d'argent, il cherche à se parer lui-même de lauriers en nous disant : dans ce cas, nous pouvons abaisser le salaire aux pièces[20]. »

Digitalizado com CamScanner

Chapitre 3

L'envieux dans le miroir des cultures

Nulle éthique, nulle religion, nulle sagesse populaire traduite en proverbe, nulle fable avec sa morale, nulle règle de conduite d'un peuple primitif n'ont élevé l'envie au rang de vertu. Bien au contraire : à l'aide des arguments les plus variés, les sociétés humaines – plus exactement : les hommes contraints de vivre en société – se sont toujours efforcés de réprimer l'envie autant que possible. Pourquoi ? Parce que dans tout groupe, quel qu'il soit, l'envieux est immanquablement un facteur de désordre, un saboteur en puissance, un fauteur de troubles que les autres sont par principe incapables d'apaiser. Étant donné qu'il ne peut y avoir de société absolument égalitaire, qu'il est impossible de ramener tout le monde au même niveau si une collectivité veut valoir quelque chose, l'envieux est par définition la négation même des fondements de toute société. Des envieux chroniques peuvent durant un certain laps de temps inspirer des mouvements révolutionnaires chiliastiques et même se mettre à leur tête, mais ils ne réussiront jamais, si ce n'est au pris de compromis avec leur « idéal » d'égalité, à mettre sur pied une société durable.

Depuis les premiers témoignages nous rapportant les réflexions des hommes sur les rapports sociaux, il n'y a jamais eu d'illusion sur la nature de l'envie. La plupart des sociétés ont imaginé ou mis en place des coutumes et des systèmes de pensée qui permettaient à chaque individu appartenant au groupe de présenter une forme

Digitalizado com CamScanner

ou une autre d'inégalité sans pour autant subir de préjudices de la part d'autrui.

Le matériel ethnologique dont nous disposons montre à quel point il est impossible pour l'homme d'échapper aux problèmes que posent l'envie et le fait d'être exposé à l'envie dans tous les domaines et toutes les situations de sa vie en société. Un membre d'une classe sociale déterminée, dans une phase déterminée de l'évolution économique ou politique de son pays, l'individu occupant une position déterminée à l'intérieur de son groupe, tout homme dans sa situation personnelle découvrant le sentiment d'envie – qu'il suppose chez les autres et croit être dirigé contre lui – aura tendance à s'imaginer qu'il est un cas particulier. Qu'il se console : dans la société dans laquelle je vis, il en est de même. Quand les conditions a, b et c sont réunies, des sentiments d'envie font leur apparition.

Mais il nous faut passer soigneusement en revue notre matériel ethnographique avant de comprendre combien peu l'envie est fonction d'un ordre particulier de grandeur pour l'homme qui mesure sa place sur l'échelle sociale ou sa situation sur le plan culturel autant que politique. L'envie fait partie des phénomènes accompagnant inévitablement toute vie en société et aucune anthropologie n'est complète si elle ignore ce problème.

Voilà trente ans, Richard Thurnwald écrivait : « Dans une société primitive, on trouve le même nombre et les mêmes types de caractères que parmi nous. Comme chez nous, ils s'influencent réciproquement, s'allient ou entrent en conflit. Dans cette remise en jeu permanente des personnalités, certains individus acquièrent de l'influence et du prestige en qualité de chasseur adroit, de danseur habile, de conteur inventif, de magicien heureux, de tueur rusé ou de tribun convaincant. Entre groupes familiaux descendant d'ancêtres communs, l'émergence de tel ou tel individu est observée avec défiance et envie. On est hostile à l'accession de fortes personnalités à des postes de commandement. Les cas où par exemple des sorciers redoutés ont été tués par des membres de leur communauté ou contraints à s'enfuir ne sont pas rares : on peut voir là une forme primitive de l'ostracisme. Quoi qu'il en soit, cette conduite est cause de la lenteur avec laquelle une civilisation s'épanouit, car elle s'oppose à l'apport d'innovations[1]. »

Existe-t-il des sociétés exemptes d'envie ?

Ce que nous venons d'exposer n'est pas infirmé par les rares cas où l'on rencontre, dans une civilisation donnée, des dispositions bénéficiant du consensus général ou imposées par la contrainte qui semblent ne tenir aucun compte de l'envie. Les tribus africaines pratiquant la polygamie connaissent presque toujours une norme qui prescrit au mari une stricte impartialité et une répartition égale de ses faveurs entre toutes ses femmes. Comme Krige l'a si clairement montré à propos des Lovedu, les femmes dont les huttes personnelles sont groupées en demi-cercle autour de la case de leur seigneur et maître sont sans cesse aux aguets afin de savoir s'il n'a pas séjourné chez l'une d'entre elles ne serait-ce qu'un petit moment de trop ou s'il n'a pas marqué sa préférence pour l'une ou l'autre. Quand une femme n'a droit qu'à deux ou quatre heures de la journée d'un mari qu'elle partage avec d'autres épouses, elle surveille celles-ci avec tout autant de jalousie que la femme vivant en monogamie et qui peut disputer son mari à d'autres créatures féminines vingt-quatre heures sur vingt-quatre. La polygamie n'est pas un argument opposable à l'affirmation qu'il existe chez les êtres humains une tendance universellement répandue à la jalousie dans le domaine du sexe.

Il est tout aussi erroné de parler d'une société relativement exempte d'envie sous prétexte, par exemple, qu'elle ne connaît pas le « tabou des salaires » dont la finalité est de parer à l'envie. Les Suédois estiment qu'ils sont un peuple envieux, on parle de l'« envie royale suédoise[2] ». Et pourtant en Suède, il est possible d'autoriser qui le désire à consulter les déclarations d'impôts des autres citoyens. Il existe même une firme privée qui publie chaque année un catalogue fort goûté du public où sont énumérées

Digitalizado com CamScanner

toutes les familles dont les revenus dépassent 15 000 DM. De telles institutions peuvent constituer une utilisation volontaire de l'envie dans sa variante démocratique pour contraindre les déclarants à l'honnêteté en matière fiscale. Si par conséquent les données, tenues secrètes dans telle société pour éviter de fournir un prétexte à l'envie, sont rendues publiques dans telle autre société, on n'a pas le droit de conclure que dans la première les esprits sont plus enclins à l'envie que dans la seconde. Aux U.S.A., le secret des déclarations d'impôts est garanti en règle générale. Toutefois, entre 1923 et 1953 on note l'existence dans l'État du Wisconsin – ce n'est pas un hasard, car il est la patrie des politiciens les plus vindicatifs de l'histoire de l'Amérique – d'une loi autorisant tout un chacun à examiner la déclaration de revenus de n'importe quel concitoyen dans le détail, rubrique par rubrique. C'est en 1953 seulement que ce droit accordé aux envieux mus par la curiosité fut circonscrit dans les limites plus étroites par une nouvelle loi exigeant le payement d'un dollar pour obtenir en tout et pour tout la communication de la somme totale payée par quelqu'un au titre de l'impôt[3]. Et dans certains Etats de l'Union, l'esprit de vigilance démocratique exige que chaque année soient publiés dans un livre, mis à la disposition du public dans toutes les bibliothèques, les traitements et les indemnités de tous les fonctionnaires avec mention de leur nom et de leur emploi. Celui qui entend parler de ce règlement pourrait en conclure : faut-il que les Américains prêtent peu le flanc aux attaques de l'envie pour pouvoir se permettre une telle publicité au sujet des traitements ! Mais comme on peut l'observer, il n'est pas rare que cette franchise de l'administration financière exigée par la loi aboutisse à des conflits entre particuliers, inconvénient que le secret des rémunérations s'efforce de conjurer dans d'autres pays.

Plus nous rassemblons d'informations tirées de la comparaison des cultures, mieux nous nous rendons compte que l'absence de certaines institutions et de comportements typiques ne permet pas de conclure que l'une ou l'autre des tendances profondes de l'être humain fait défaut dans ce cas. Ceci est particulièrement

vrai pour l'envie. Aucune civilisation n'a su faire mieux que de créer ses mécanismes propres, parfois très incomplets ou quasi inopérants, pour permettre à l'homme de vivre en bons termes avec son prochain.

Il n'est pas facile de savoir si une théorie sur l'envie est juste. On peut, certes, prouver la présence de ce sentiment, en particulier quand, dans un texte, il est désigné nommément ou quand il y est question des mesures à prendre pour l'éviter, et puis enfin il a une dénomination dans la plupart des langues. Lorsqu'un homme préfère voir tout le monde démuni ou appauvri plutôt que de tolérer l'enrichissement d'un seul de ses semblables ou bien lorsqu'il fait tort à son prochain sans en tirer d'avantage pour lui-même il y a de fortes chances pour qu'on se trouve en présence de l'envie.

Il est plus difficile d'apporter la preuve que dans une civilisation ou une situation sociale données l'envie n'existe pas ou ne joue qu'un rôle insignifiant. Le cas le plus vraisemblable est celui où quelqu'un a été capable de faire taire son envie et d'admettre de bon cœur qu'un autre lui est supérieur ou a l'avantage sur lui. Mais il est presque impossible, dans l'analyse d'une situation sociale ou d'un fait relevant de la tradition, d'affirmer catégoriquement que tous les intéressés aient été exempts d'envie. Nous avons tout lieu d'accorder créance à un homme qui avoue spontanément, dans une interview, être envieux. Dans la plupart des cas, il dissimulera plutôt ce fait. Mais nous ne pouvons pas croire sans quelque réticence celui qui prétend n'éprouver aucune envie dans telle ou telle situation.

L'existence de dispositions destinées à régler la vie en société – droit d'aînesse ou polygamie – ne nous permet pas non plus de conclure à une absence d'envie. C'est précisément dans les groupes où règnent de telles coutumes qu'on voit apparaître – le cas n'est pas rare – l'usage de la magie noire ou d'autres procédés, prouvant que l'individu lésé par le comportement d'un père par exemple ou d'un mari dont la conduite est pourtant conforme aux institutions, est parfaitement capable de réagir en envieux.

Toute vie sociale serait impossible si les différentes formes de civilisation ne réussissaient pas à obtenir la coopération même de

Digitalizado com CamScanner

ceux qui ont des motifs d'envie et de jalousie. Tout compte fait, une société dans laquelle rien ne donnerait jamais lieu à de l'envie, une société où régnerait une égalité complète et permanente n'est même pas possible en rêve. Nous devons donc nous contenter de poser la question : avec quel pourcentage de succès ou d'insuccès une société a-t-elle éliminé, détourné ou refréné l'envie dans des situations données ? Jamais nous ne pourrons affirmer : si dans la civilisation A, se pose le problème social X, aucun des intéressés n'éprouve d'envie ni de jalousie à l'égard des autres. En revanche, certaines civilisations peuvent s'efforcer, parfois avec succès, d'atteindre un niveau où nombre de rapports entre leurs membres se développent *comme si l'envie n'existait pas*.

Toute société, toute forme de culture peut conférer à une situation, une performance, un état d'âme (l'extase par exemple) un caractère si éminent et un tel éclat qu'il y aura toujours des individus portés à croire qu'ils n'ont pas reçu leur dû. Distinctions et disparités génératrices d'envie sont une constante de toute vie sociale. Pour certaines sociétés, c'est la possession et le maniement de biens matériels ou de sommes d'argent, pour d'autres l'érudition codifiée enclose dans des formes traditionnelles (l'ancienne Chine), pour les civilisations hindoue ou bouddhiste c'est la perfection spirituelle qui assure le prestige. Mais les inégalités de prestige ne sont pas les seules sources de l'envie et du ressentiment : la plupart des cultures connaissent en effet des possibilités d'accomplir une performance dans laquelle *un* homme se montre supérieur aux autres, éveillant par là leur envie, même si la performance n'a par elle-même que de lointains rapports avec le système général des valeurs qui confèrent du prestige dans la société en question. « Les occasions de ressentiment sont innombrables[4]. »

Les Navahos sont à l'heure actuelle la plus importante des tribus d'indiens subsistant encore aux États-Unis. Ils mènent dans leur réserve une vie misérable. Pour le Navaho, il n'existe rien qui corresponde à nos concepts de « réussite personnelle » ou « succès individuel ». Il ne saurait non plus avoir de chance ou de malchance. Si l'un des membres de la tribu voit sa situations

s'améliorer, si par exemple il devient riche selon le point de vue des siens, cela n'a pu se faire qu'au détriment des autres. C'est pourquoi les Navahos un peu mieux nantis sont soumis en permanence à une pression sociale et forcés de recevoir les autres à grands frais et de distribuer des cadeaux. S'ils ne le faisaient pas, ils sauraient « que la voix de l'envie murmurera sur eux des formules magiques d'envoûtement et que leur vie sera pleine de désagrément et de tensions[5] ».

Mais même s'il a eu de la chance simplement quand il est allé à la pêche, le primitif s'attend à provoquer l'envie de ses congénères. Raymond Firth, un connaisseur des hommes qui peuplent les îles de la Polynésie décrit les rapports humains dans un groupe de pêcheurs : « Si un homme attrape ne serait-ce qu'un ou deux poissons pendant que ses compagnons (dans leur barque, en haute mer) ne capturent rien, il ne conserve pas une seule de ses prises. Sinon il s'exposerait aux pires médisances. Les gens expliquent rationnellement cette coutume par l'obligation de ménager les rapports sociaux. En effet si l'un d'eux prend du poisson au filet non pas en mer, mais dans le lagon, il peut tout garder "car il est seul". C'est uniquement en qualité de membre d'un équipage qu'il tombe sous le coup de la tradition évoquée plus haut et qu'ils appellent textuellement "blocage-d'envie" *(te pi o te kaimeo)*[6]. »

Un comportement destiné à écarter l'envie peut être prescrit par la coutume d'une tribu et cette prescription s'accompagner d'un commentaire explicatif. Dans d'autres cas, c'est un tabou, dénué de tout éclaircissement, qui doit remplir cet office. On a observé ainsi chez les Indiens Sirionos de Bolivie que le chasseur n'a pas le droit de manger le moindre morceau de l'animal abattu par lui. S'il contrevient à ce tabou, il n'aura plus jamais l'occasion par la suite de pointer sa flèche contre un gibier de la même espèce. À l'origine, ce tabou devait assurer la juste répartition des proies. Toutefois Holmberg a pu noter, voilà près de vingt ans déjà, de nombreuses transgressions à la règle[7].

Les Sirionos, tribu composée de hordes comptant quinze à vingt-cinq personnes qui vivent dans le plus extrême dénuement,

Digitalizado com CamScanner

nous donnent l'occasion d'observer de curieux comportements qui s'expliquent par le désir d'échapper à l'envie des autres membres du clan. En règle générale, le Siriono mange seul et de nuit, car il ne veut pas partager sa proie avec d'autres. S'il mange en plein jour, il verra se rassembler autour de lui une poignée de gens qui n'appartiennent pas à sa famille au sens restreint du terme. Ils dardent sur lui des regards envieux. Bien que, le plus souvent, il ne leur donne rien, il est quand même gêné. L'anthropologue américain Allan Holberg finit même, au bout d'un certain temps, par adopter cette coutume de manger tout seul[8].

Les Sirionos qui font preuve pourtant d'un individualisme poussé à l'extrême, se soumettent cependant, souvent à contre-cœur, à quelques normes imposées par le groupe. Celui qui, par exemple, a offert un repas à un parent a droit à une contrepartie, mais il est presque toujours obligé de l'exiger[9]. Il est très rare que de la nourriture (c'est la viande qui manque le plus) soit partagée avec un membre de la horde n'appartenant pas au noyau familial (épouse, éventuellement favorite, enfants). Les Sirionos s'accusent réciproquement d'accumuler des aliments, mais ne peuvent rien entreprendre contre de tels agissements[10]. De même, ils s'accusent sans cesse mutuellement de vol de nourriture. On observe, chose typique, que chacun dissimule ce qu'il possède et qui pourrait être mangé. Un chasseur au retour de la chasse cachera son butin un peu avant d'atteindre son camp, puis s'avancera vers son groupe en manifestant un profond abattement. C'est de nuit seulement qu'il retournera à la cachette, peut-être en compagnie de sa femme, pour manger la bête abattue[11]. Il n'y a pas trace ici de la solidarité qui serait l'apanage des peuples primitifs condamnés à vivre chichement (plus la pauvreté serait grande, plus étroite serait la solidarité). Les théories des sociologues auraient fait l'économie de bien de erreurs si, voilà cent ans, on s'était familiarisé avec de telles observations.

Chapitre 4

Rôle de l'envie dans les envoûtements

En entendant le mot « sorcière », la plupart d'entre nous pensent d'abord aux contes de fées, au Faust de Goethe ou aux bûchers où on les brûlait. Avant de nous intéresser à l'idée que se font les primitifs d'une sorcière, l'une des formes que prend leur crainte constante de l'envie, il nous faut préciser certains concepts. Il semble qu'à l'origine le mot « sorcière » a désigné dans tout l'Occident, des personnes errantes, mal intentionnées et menaçantes. Le rapprochement avec le mauvais œil, c'est-à-dire l'œil de l'envieux se fait de bonne heure. Depuis toujours on a soupçonné de sorcellerie, de pratiques magiques destinées à porter tort à autrui tous ceux qui avaient motif à envier les gens moins laids qu'eux, les parents heureux, le fermier aux riches récoltes et au bétail bien portant, etc. Car, tout compte fait, seul celui qui avait quelque chose à perdre : santé, beauté, biens, famille, pouvait être frappé par le malheur. Celui qui cherchait à s'expliquer non avec sa raison mais avec son affectivité les causes de son malheur commençait par se demander qui, dans son entourage, éprouvait de l'envie à son égard.

Dans les procès de sorcellerie qui ont eu lieu en Europe, on a vu accuser tout particulièrement les personnes qui, d'une manière ou d'une autre, avaient éveillé le soupçon d'être poussées par l'envie et d'avoir de ce fait souhaité du mal à autrui. Mais, petit à petit, l'envieux passa du stade d'accusé à celui d'accusateur : et celles à qui l'on imputa dès lors le crime de sorcellerie furent les personnes

Digitalizado com CamScanner

belles, vertueuses, fières, riches, les épouses de bourgeois fortunés. Ce rôle ambivalent de l'envie dans la croyance aux sorcières se retrouve chez les primitifs. Le marginal, l'estropié, le défavorisé de quelque façon que ce soit est soupçonné d'envie et tenu pour responsable de toutes les calamités. Mais ce même primitif peut prétendre que si tel membre de la tribu est à ce point riche, puissant, bon chasseur ou bon danseur, c'est seulement parce qu'il s'est emparé, grâce à son pouvoir magique, de ce qui reviendrait de droit à ses compagnons.

Les récits concernant les peuples primitifs de tous les continents comportent toujours des passages détaillés concernant la sorcellerie et ses méfaits. C'est l'un des aspects immuables de leurs formes d'existence différentes. Certaines tribus comme les Navahos d'Amérique du Nord, les Azande d'Afrique, les Dobu habitant les îles de l'ouest du Pacifique semblent croire de manière particulièrement forte aux sorcières, mais au fond, le tableau est le même, en quelque lieu que s'exercent nos recherches.

Dans son analyse du ressentiment, Max Scheler comparait déjà la personne affligée d'envie chronique avec la figure de la sorcière. Selon lui, le ressentiment « ne peut pas naître s'il n'est pas précédé par la prise de conscience d'une impuissance spécifique ». Il existerait des situations sociales types dans lesquelles, mis à part certains caractères particuliers, l'être humain considéré devient très facilement la proie du ressentiment. Scheler voit un rapport entre le sexe féminin et le personnage de la sorcière. « C'est la *femme*, créature plus fragile et par conséquent ayant tendance à être plus vindicative et qui, du fait de ses attributs spécifiques immuables vit en état de confrontation permanente avec ses sœurs en vue d'obtenir les faveurs de l'homme, qui se trouve le plus généralement dans cette situation. Il n'est donc pas étonnant que les divinités les plus acharnées à la vengeance (par exemple la sombre engeance des Euménides aux têtes hérissées de serpents) aient vu le jour sous le règne des femmes aux époques de matriarcat... C'est pour la même raison probablement que le personnage de la "sorcière" n'a pas de pendant masculin[1] »

S'il est vrai que Scheler a observé et interprété fort justement les étranges affinités entre le « deuxième sexe », comme Simone de Beauvoir l'a baptisé sous l'effet du ressentiment, et la figure de la sorcière pleine d'envie, il n'en reste pas moins que d'autres civilisations présentent des exceptions intéressantes à cette règle.

Bien qu'il existe dans la langue anglaise des noms communs masculins pouvant désigner une « sorcière mâle », (sorcerer, wizard), les ethnographes écrivant en anglais ont presque toujours choisi le féminin *witch,* sorcière, pour désigner de telles personnes. Mais chez les peuples primitifs la notion de sorcière ne s'applique pas aux seuls personnages féminins. Les indiens Navahos, par exemple, croient qu'hommes et femmes peuvent devenir des sorcières et estiment que les sorcières de sexe masculin sont les plus nombreuses. Kluckhohn a trouvé sur 222 personnes accusées de sorcellerie 184 hommes d'âge adulte dont 131 vieillards. Toutes les femmes tombant sous le coup de cette accusation étaient également très vieilles. En règle générale, les Navahos éprouvent une telle crainte de la magie exercée par les Anciens qu'ils la préviennent autant que possible en leur offrant d'abondants repas, etc. même si la personne en question se montre très désagréable. Kluckhohn explique ce fait par la grande valeur que les Navahos attribuent à une longue vie. Celui qui en bénéfice veut la conserver, souvent aux dépens des plus jeunes. D'ailleurs, ces Indiens tiennent pour suspectes toutes les personnes occupant une situation extrême : les très riches, les très pauvres, les aèdes les plus écoutés, les personnes parvenues à une vieillesse avancée. Chez eux, seuls des membres défunts de leur parenté peuvent devenir des revenants animés de mauvaises intentions. Il faut appartenir au clan du mort pour pouvoir le voir sous la forme d'un esprit[2].

Autant la vie des Navahos se déroule sous l'ombre des sorcières omniprésentes, autant ils répugnent à en parler. Des Blancs ont souvent vécu des années parmi eux sans pouvoir se faire une idée précise du sérieux et de l'importance de ce chapitre d'une civilisation. Même les Navahos qui se sont émancipés de tous les autres aspects de la religion de leur tribu restent en proie à la peur des sorcières[3].

Digitalizado com CamScanner

Certains chercheurs ont estimé que la croyance aux sorcières constituait une soupape de sûreté fort utile, une institution compréhensible et souhaitable, propre à atténuer les tensions internes qui peuvent surgir dans un groupe. Kluckhohn pense au contraire qu'on a trop sous-estimé les effets destructeurs et inhibiteurs de ces idées : elles poussent à la méfiance et à la mise en veilleuse des rapports sociaux bien plus qu'elles n'incitent à entreprendre un effort pour se débarrasser de son agressivité[4].

Envie et imputation de sorcellerie

Kluckhohn ne laisse subsister aucun doute sur les rapports directs entre envie et soupçon de sorcellerie. Chez les Navahos on devient sorcière (science acquise d'ailleurs par l'intermédiaire du père ou de la mère) « pour se venger, pour acquérir des richesses ou simplement pour nuire sans motif – le plus souvent par envie[5] ». Une forme particulière de « frénésie maléfique » (frenzy witchcraft) est l'envoûtement, dont les cibles sont la plupart du temps les gens mieux nantis sur le plan économique. Un Navaho en a parlé à Kluckhohn en ces termes : « Cette forme de sorcellerie est utilisée quand d'autres voient qu'on a toujours eu la meilleure part dans l'existence : de bons enfants, une bonne épouse. Regardez cet homme là-bas. Il est mauvais et il pense peut-être : "Ce foyer plaisant, je vais le détruire[6]." »

Une autre tribu indienne, les Hopis, passe pour très pacifique. Dans leur civilisation, l'harmonie dans les rapports sociaux est prisée comme valeur suprême. Mais quand un Hopi cherche à s'expliquer la maladie, la mort ou d'autres coups du sort, il croit, comme les Navahos, à la présence de sorcières dans son propre entourage.

Les Indiens Hopis savent que le danger de succomber à l'envie existe. Aussi l'une de leurs règles principales exige que jamais ils ne se vantent ni se fassent les fanfarons. « Les gens peuvent voler au hâbleur ce dont il fait étalage et lui jeter un charme

malfaisant[7]. » L'idéal humain des Hopis tel que nous pouvons nous le représenter en nous appuyant sur les déclarations de témoins dignes de foi condamne l'envie comme un mouvement stérile de l'âme. Un Hopi doit toujours bannir de son esprit des pensées envieuses[8]. Les sujets d'envie chez les Hopis sont les mêmes que partout ailleurs : « Un homme en envie un autre parce qu'il a plus d'argent ou une plus belle maison que lui[9]. » Ou bien : « Ton cœur est à la torture parce qu'une autre personne possède plus que toi. Tu te dis en toi-même : en réalité, c'est moi qui devrais avoir tout cela. Mais de telles pensées sont vaines[10]. » Dans la langue des Hopis on trouve le mot *unangtutuiqa* dont le sens équivaut à : « il est malade dans son cœur », et que les ethnologues américains traduisent par « envious, jealous », donc envieux, jaloux[11].

Les Indiens Zunis partagent avec les Hopis l'aversion pour les comportements agonistiques et ouvertement agressifs et sacrifient les intérêts de l'individu à ceux de la collectivité. Mais l'envie n'est pas conjurée pour autant. Des Zunis très pauvres mais aussi ceux qui sont particulièrement riches peuvent être soupçonnés de sorcellerie. La menace, toujours suspendue sur leur tête, de se voir accusés est un facteur qui les incite à se conformer aux canons de leur groupe social. On a également noté les ressemblances entre les histoires de sorcières des Zunis et celles qu'on raconte en Europe.

Dans les contes des Zunis, un mari trompé ou un amoureux évincé ne sont pas présentés comme des êtres pleins de haine et impatients de se venger sur leur rival, mais comme des hommes pour qui l'idée d'être les seuls malheureux est insupportable : la tribu entière, coupables aussi bien qu'innocents, doit être anéantie. Les contes populaires des Zunis avancent explicitement l'idée que le mari privé de son bonheur souhaite que plus personne ne soit heureux. Et quand un Zuni qui se croit trompé ou lésé, se met à rêver éveillé, il imagine en général des situations dans lesquelles d'autres souffrent autant que lui. L'épouse délaissée par exemple appelle de ses vœux l'arrivée des Apaches, ennemis héréditaires de la tribu, qui détruiraient le village.

Digitalizado com CamScanner

On trouve en Amérique du Nord des tribus indiennes chez lesquelles, au dire des ethnologues, la crainte généralisée des sorcières était étonnamment peu répandue. Mais les valeurs essentielles de leur existence leur paraissaient malgré tout menacées. Les Commanches peuplant la prairie par exemple étaient des gens courageux et le rôle du guerrier avide de partir en guerre était réservé aux hommes âgés de vingt à quarante-cinq ans. S'il arrivait qu'un vieillard ne se contentât pas de bon cœur du rôle de grand-père conciliant, on lui attribuait bientôt des pratiques de sorcellerie inspirées par l'envie. Il pouvait même être tué par les parents d'un autre qui le soupçonnaient d'avoir usé de pouvoirs magiques. Bien évidemment, ceux qui chez les Commanches devenaient de vieux chefs révérés étaient ceux qui ne s'étaient *pas* spécialement distingués comme jeunes guerriers : on pouvait en effet admettre qu'ils ne regrettaient pas l'époque où ils étaient dans la fleur de l'âge.

De l'avis général, dans les civilisations indiennes d'Amérique centrale « envie et cupidité sont considérées comme des anomalies ou des crimes. Les Indiens connaissent une maladie d'origine magique qu'ils nomment *envidia* (envie), provoquée par les pratiques occultes d'une personne envieuse. La victime a le droit incontesté, moyennant l'accord de sa communauté, de tuer son ennemi si celui-ci peut être découvert. C'est pourquoi il est impensable que quelqu'un reconnaisse ouvertement ses sentiments d'envie[12] ».

L'étude d'Edward Evans-Pritchard sur la croyance aux sorcières et à l'envoûtement chez les Azande d'Afrique est considérée comme l'une des analyses les plus précises de ces phénomènes. Ses observations et ses conclusions rejoignent en tous points la théorie générale de l'envie telle que nous l'avons esquissée ici. Dans de nombreux exemples il montre comment les Azande ne cessent de penser à l'envie des autres et règlent leur conduite en conséquence. L'échelle des valeurs, la culture, la croyance populaire des Azande condamnent l'envieux. Ils possèdent le même concept que nous du gentleman, de l'homme estimé, intègre, digne

de confiance. Il ne tolère pas l'offense, il a le droit d'intervenir sans ménagement contre ceux qui lui font du tort, à lui-même, à sa famille, à ses amis et il n'a pas à faire montre de modestie. Mais un trait important de son caractère est qu'il n'envie personne dans son entourage[13].

Les proverbes de cette tribu ressemblent fort aux nôtres : « Envie et jalousie tuent le plus fort des hommes ». « La méchanceté ouvre la route, la sorcellerie malfaisante la suit ». « La cupidité vient d'abord, la sorcellerie suit ». Ces défaillances du sens moral et d'autres semblables sont toujours désignées comme origine du *mangu*, la magie maléfique engendrée par l'envie[14]. Les parents azande ne cessent de mettre en garde leurs enfants contre la méchanceté, la joie maligne, l'envie, la jalousie. On peut dire qu'il existe peu de peuples primitifs à posséder une conscience aussi aiguë du danger présenté par l'envie que les Azande. Celui qui dit du mal de son voisin sans motif évident est aussitôt catalogué comme envieux. Toute personne envieuse ne devient pas automatiquement une sorcière, il est vrai. On craint aussi une forme atténuée de *mangu* dans des cas d'envie bénigne n'ayant pas abouti à des méfaits avérés. Mais on évite de fréquenter celui qui passe pour envieux, on ne l'invite plus aux rassemblements de la communauté.

Les Azande font une nette distinction : *mangu* en soi n'est pas la cause de l'acte pernicieux mais seulement le pouvoir qui permet à un esprit habité par l'envie de se satisfaire en causant du dommage à autrui[15]. Pour les Azande, tout un chacun peut devenir sorcier ou sorcière. On n'est sûr de personne. Et comme nul ne sait si on ne le soupçonne pas, il faut refréner son envie en public[16]. Evans-Pritchard tient cette croyance pour très salutaire en matière de relations sociales. Du moment que les Azande considèrent chacun de leurs voisins comme sorcier ou sorcière en puissance, l'envieux ne peut échapper au soupçon qu'en maîtrisant son envie. Inversement, d'autres personnes, à l'égard desquelles il éprouve de l'envie, peuvent aussi être des sorciers qui lui veulent du mal. Pour cette raison, il doit se tenir sur ses gardes[17]. Les êtres physiquement disgraciés ne sont pas les seuls à être considérés

Digitalizado com CamScanner

comme sorciers, mais aussi ceux qui sont sans cesse désobligeants, grincheux, malpropres, querelleurs, cachottiers, bref : odieux[18].

Dans les formules destinées à le préserver du mauvais sort, l'Azande se réfère toujours à l'envie éprouvée par autrui et il a globalement conscience que, ce qui est déterminant ce n'est pas le point précis sur lequel il se distingue du commun ni le domaine dans lequel il est mieux loti que d'autres : il y aura toujours des gens qui l'envieront à cause de ses biens, de ses origines, de son allure, de son habileté en tant que chasseur, chanteur ou orateur et qui, pour cette raison, en voudront à sa vie[19].

Evans-Pritchard compare l'idée que se font les Azande de la sorcellerie inspirée par l'envie avec notre conception de la chance et de la malchance. S'il nous est impossible de remédier à un événement fâcheux, nous nous consolons avec la formule impersonnelle « c'est la faute à pas de chance ». L'Azande l'attribue à la *mangu* qui provient d'une personne précise[20].

L'ennemi parmi nous

E.H. Winter établit dans son étude : *L'ennemi parmi nous : sorcellerie chez les Ambas* la distinction suivante : Alors que les sorcières n'existent que dans l'imagination des Ambas, il ne peut y avoir de doute pour l'Européen : on trouve effectivement parmi les Ambas des individus s'adonnant à une sorcellerie maléfique et usant par conséquent de pratiques magiques au dépens de membres de leur tribu pour leur nuire. « Pour les Ambas, la différence essentielle entre sorcière et magicien réside dans la motivation de leurs actes. La magie s'exerce pour les raisons habituelles : envie, jalousie et haine. Elle est provoquée par les événements de la vie quotidienne, par les faits sociaux sources de sentiments d'aversion. C'est pourquoi les Ambas peuvent concevoir qu'un homme se tourne vers la magie, bien qu'ils condamnent naturellement ce choix. »

Mais les sorcières persécutent les hommes et leur infligent toutes les formes imaginables de malheur, poussées par leur goût pour

la chair humaine – un besoin que l'Amba normal ne comprend pas. Winter propose alors l'analogie suivante : le magicien correspondrait dans notre société à l'assassin qui tue un parent pour hériter de lui ; la sorcière pourrait être comparée au meurtrier pathologique dont nous ne pouvons pas sonder les motifs. Cette analogie ne nous convient pas, car toute la littérature traitant de la magie en Afrique montre comment l'envieux (sorcier, *sorcerer*) s'efforce de causer un préjudice à sa victime enviée, mais part rarement de l'idée qu'il va par ce moyen s'approprier l'objet – bien appartenant à l'autre ou qualité physique de celui-ci – qui a provoqué son envie. Car – nous pouvons le prouver par une infinité d'exemples – toutes les cultures sont d'accord pour penser que la récompense de l'envieux réside dans le plaisir d'avoir privé la personne enviée de quelque chose ou de l'avoir « punie » de posséder une valeur que lui-même envie, lorsque l'objet envié est indestructible comme par exemple la renommée due à des actions héroïques. En revanche, les Ambas et leur interprète Winter ont raison de dire qu'un homme ne s'adonne à la magie qu'à partir du moment où quelque chose éveille en lui une envie spécifique. Il est possible, les circonstances aidant, qu'un homme ne fasse appel à la magie qu'une seule fois dans sa vie. Il ne constitue pas un danger permanent et généralisé, contrairement à la sorcière dont le cannibalisme menace tout le monde. Il n'existe de protection contre elle pour personne. « En théorie au moins, une personne peut échapper à l'action du sorcier (de l'envieux) en évitant de provoquer l'irritation ou la jalousie d'autrui. » Nous dirions donc : en s'efforçant de ne pas susciter l'envie[21].

Dans son étude sur les sorciers du nord du Sukumaland (Tanganyka, Afrique orientale), R.E.S. Tanner est amené lui aussi à parler de la curieuse dynamique de l'envie dans la croyance aux sorciers. Les Sukumas considèrent la magie malfaisante comme un méfait prémédité et visant une cible précise. Le magicien n'est en aucun cas un coquin qui s'attaque à l'humanité en tant que telle. Il est plutôt concentré sur son avidité, son envie. Il attend de sa magie un bénéfice matériel. Il arrive même que le village tout

Digitalizado com CamScanner

entier le boycotte et le force ainsi à quitter la région ; c'est dire à quel point on le considère comme un être animé d'une envie qui ne s'apaisera jamais. Dans certain cas, la crainte des actes auxquels l'envie pourrait pousser pareil personnage se traduit par un lynchage. Des exemples analogues de tribus expulsant un des leurs, soupçonné ou convaincu de pratiques magiques inspirées par l'envie, sont également signalés dans d'autres civilisations, par exemple dans certains endroits d'Amérique centrale.

Le terme qui désigne l'envie en sukuma, *bulogi,* vient d'un verbe signifiant « avoir peur de… ». Tanner relève que la communauté sukuma ne pullule tout de même pas de magiciens. Mais si quelqu'un est victime d'une mésaventure, il se demande toujours si un parent ou un voisin aurait eu quelque motif de lui jeter un sort. Chez les Sukumas, comme partout, c'est presque exclusivement contre son entourage ou contre un proche qu'on pratique la sorcellerie. On note chez les Sukumas la tendance à accuser de sorcellerie ceux à qui le succès sourit ou ceux qui possèdent du bien. Dans de tels cas, ajoute Tanner, le guérisseur et le chef de la tribu coopèrent pour étayer l'accusation et la justifier. « Il s'agit par conséquent d'un acte politique sur fond d'envie. »

Il nous faut donc nous attendre, pour chaque société considérée, à découvrir deux directions et manifestations de l'envie : celui qui possède du bien en petite ou en moyenne quantité peut éprouver de l'envie à l'égard d'un parent ou d'un voisin et pratiquer des envoûtements contre lui ou se faire incendiaire. La victime ou des personnes concernées de près ou de loin par l'affaire peuvent alors l'accuser au motif de l'envie. Si leur soupçon se confirme, chaque membre ou presque de la communauté, qu'il soit riche ou jouisse d'une modeste aisance, se sentira finalement menacé par cet éternel envieux. L'affaire peut finir par une mise au ban du personnage. Le danger pour le groupe vient de l'envie destructrice éprouvée par un individu, le sorcier.

Mais la situation inverse peut aussi se présenter. Dans ce cas, la tension sociale naît de l'envie éprouvée par plusieurs à l'égard d'une personne en particulier, plus riche, plus populaire, plus

brillante que les autres. Le groupe majoritaire fait courir le bruit que cette personne heureuse doit son succès à des pratiques illégales de sorcellerie. Tanner cite un cas célèbre qui s'est produit en pays Sukuma : Un chef fut soupçonné d'employer les esprits des membres défunts de sa tribu pour cultiver ses champs, car le nombre visible de ses ouvriers ne semblait pas justifier la qualité et la richesse de ses récoltes. Ajuste titre, Tanner dit qu'il y a là une manifestation d'envie face à une réussite ou à un travail de qualité supérieure, bien plus que l'expression d'une croyance à des pratiques occultes.

Le travail de Tanner, comme la plupart des autres études de détail, ne nous propose pas une interprétation des phénomènes décrits. L'universalité de cette forme de magie ne peut pas reposer uniquement sur d'occasionnels accès de haine. L'auteur évoque, en lui donnant son accord, la théorie fort répandue des émotions qui s'accumulent, sans possibilité d'expression légitime (de l'ordre de l'orgasme par exemple). Ainsi, avant le contact avec les Européens et la jurisprudence européenne, les magiciens inspirés par la malveillance auraient été bien moins nombreux qu'aujourd'hui. Le recours à la magie destructrice est par conséquent interprété, voire excusé, comme une réaction contre la pression des autorités et des colonisateurs blancs. L'extension de la magie inspirée par l'envie – et dont seuls peuvent témoigner les anciens d'une tribu, qui l'ont gardée en mémoire – ne saurait être mise en rapport avec l'arrivée des Européens que dans la mesure où ce fut précisément la civilisation qui apporta pour la première fois à ces tribus une sécurité fondée sur la loi et une situation économique étendant les possibilités de réussite individuelle – et par là les motifs d'envie – au plus grand nombre[22].

Digitalizado com CamScanner

Les Lovedu

Dans son exposé sur les Lovedu d'Afrique, et plus précisément dans un chapitre sur la sorcellerie et les ravages causés par la magie, Krige présente, bien qu'il refuse d'analyser la psychologie de ces « conflits », de nombreuses observations qui font ressortir clairement la part due à l'envie. Lorsque, dans cette tribu, un homme tombe malade, il évoque aussitôt l'hypothèse d'un mauvais sort qui lui aurait été jeté, particulièrement lorsqu'il s'est querellé avec quelqu'un ou qu'il se connaît un ennemi.

« Une personne au visage très laid sera souvent tenue pour sorcière... Une personne très âgée peut, elle aussi, être réputée sorcière. On explique sa longévité en disant qu'elle a obtenu ses nombreuses années en échange de la vie de membres plus jeunes de sa parenté. Inversement, dans la mesure où des personnes qui ont des raisons de se plaindre sont soupçonnées de sorcellerie, on croit que leur pouvoir s'exerce de préférence contre les membres de leur tribu favorisés par le sort : ceux qui ont de plus belles récoltes que les autres, les chasseurs heureux, et ceux dont les patrons européens estiment particulièrement les services[23]. » Krige tient pour pure projection le fait que « à son tour, l'estime ainsi obtenue est attribuée aux pratiques de magie exercées aux dépens de leurs congénères par ceux qui ont réussi. »

Qu'il nous soit permis d'intercaler ici une idée plus générale : visiblement le primitif – et les Lovedu peuvent être cités en lieu et place de centaines d'autres peuples proches comme eux de la nature – considère comme normale une société dans laquelle, à tout moment, les biens sont répartis avec une égalité absolue entre tous. Il est obsédé par une notion d'égalitarisme semblable en tous points à celle qu'on voit apparaître depuis des années dans certains courants politiques de pays à la civilisation la plus avancée. Mais la réalité lui présente toujours une autre image. Or, il n'a pas réussi à intégrer mentalement les inégalités qu'il constate en fait ; aussi, chaque fois qu'il tombe sur une différence en plus ou en moins entre la société des égaux qu'il tient pour normale et

le réel, il en voit la cause dans l'action volontairement malfaisante d'un membre de son groupe. Les soupçons sont d'autant plus forts que la personne suspecte lui est plus proche par le sang.

Krige analyse cinquante cas de sorcellerie qu'il a lui-même observés. Les motifs prédominants sont l'envie et la jalousie. Quinze cas seulement concernent des personnes n'ayant pas de liens de parenté, et parmi ceux-ci cinq seulement relevaient de la jalousie amoureuse (par exemple : la fille délaissée se venge). Les dix autres cas avaient pour ressort l'envie et le ressentiment nés d'inégalités sociales ou économiques. Tout instrument qui ne passe pas inaperçu, par exemple une machine à coudre que le voisin a achetée en ville, est particulièrement susceptible d'exciter l'envie et d'entraîner un acte de sorcellerie malfaisante. Sources d'envie dans le cœur du sorcier ont été en outre : l'aptitude à conduire une auto, le fait de trouver un travail en ville et la réputation de bon danseur. Soixante-dix pour cent des cas de sorcellerie concernent des personnes ayant des liens de parenté. Il s'agit souvent de jalousies complexes dans lesquelles des motifs sexuels et économiques étaient mêlés. Krige énumère parmi les facteurs excitant l'envie : les avantages découlant de la possession de troupeaux, de la position dans la société, du prestige, du charme personnel, de la répartition des biens et du prix payé pour une épouse[24].

L'ensemble des documents pré-scientifiques concernant le phénomène de l'envie, par exemple les proverbes – insiste sans cesse sur la proximité sociale entre l'envieux et l'envié. Ceci ressort également des matériaux rassemblés par Krige. Non seulement les membres de la parenté et les voisins sont le plus souvent visés, mais on considère qu'il est extrêmement difficile de nuire à un étranger par des pratiques de sorcellerie. Les Lovedu croient que seule une mère n'a aucun pouvoir magique sur ses enfants et que ceux-ci ne peuvent jamais soumettre leur mère à des forces occultes. Et il s'agit là, effectivement, de rapports dans lesquels nous avons le plus de mal à imaginer que l'envie puisse avoir une part.

Une modestie exagérée, l'*understatement* si caractéristique pour un Anglais, mais que nous rencontrons aussi dans la civilisation

Digitalizado com CamScanner

chinoise, fait partie des bons usages chez les Lovedu. Lorsqu'un homme revient d'un voyage dans une autre contrée, ses voisins l'accueillent par la question : « Que mangent-ils là-bas ? » Ou bien, trahissant l'envie : « De quoi nous privent-ils, ceux chez qui tu es allé ? » La réponse est toujours la même : « Ils meurent de faim », même s'ils ont de tout à profusion et que le voyageur ait été reçu royalement. On craint même de se voir soupçonné de travailler assidûment en vue de quelque profit : Si l'on passe près d'un champ où un homme ou une femme Lovedu est à la tâche et qu'on demande : « Alors, on se donne du mal ? » la réponse est toujours : « Nous ne faisons autant dire rien[25] ».

Une enfant à l'intelligence éveillée et à l'esprit vivace passe chez les Lovedu pour une future sorcière. On vit dans une peur permanente de l'envie. La possession de grands biens n'engendre aucun prestige[26]. Et la société des Lovedu ne connaît aucune hiérarchie sociale basée sur l'avoir. Cette tribu bantoue présente dans sa civilisation, autrement dit dans le système où sont rassemblées toutes ses normes, des inhibitions profondément enracinées qu'on peut déduire directement de l'envie intense éprouvée par tous à l'égard de tous et qui montrent sans ambiguïté à quel point elles font par leur nature même obstacle à toute forme de progrès[27].

L'impossible compétition

Krige fut particulièrement frappé par l'impossibilité de faire appel à la notion de concurrence. Souvent un potier fera devant ses clients l'éloge des poteries de son confrère. Il est inutile d'inciter un artisan à travailler plus vite en le menaçant de confier l'ouvrage à un autre. Même quand un Lovedu a un besoin urgent d'argent pour payer ses impôts, il hésite à se lancer dans une activité lucrative. Il est très difficile de le pousser à se mesurer en public avec d'autres. Les moyens d'expression eux-mêmes font défaut dans sa langue – par exemple le comparatif et le superlatif – pour établir des différences. On peut à grand-peine obtenir d'eux qu'ils

émettent une opinion sur la valeur relative d'objets faits à la main, de réalisations individuelles ou d'autres témoignages d'une culture. Dans le domaine des objets d'usage quotidien, Krige insiste sur ce point, ce qui importe à leurs yeux, c'est qu'ils soient pareils à ceux des autres. L'une de leurs expressions favorites est : « Que me refuses-tu ? » Krige y voit l'idée suivante : « N'ai-je pas droit, comme les autres, à ta générosité ? » Même lorsqu'on supplie ses parents de vous accorder une aide ou une faveur, il faut employer la formule : « Mais seulement dans la même mesure que les autres[28] ». Lorsque les habitants d'un village ont la variole et s'en remettent alors que ceux d'un autre village en meurent, un Lovedu ne peut s'expliquer le fait que par une sorcellerie pratiquée par les survivants[29].

Dans cette civilisation ignorant toute forme de concurrence, le temps ne signifie rien. Les termes pour lenteur, absence de hâte ou de précipitation sont les mêmes que pour bonne qualité, vertu.

Mais nous ne devons pas pour autant mettre sur le même pied les superstitions du primitif et son envie chronique vis-à-vis de son semblable ou expliquer l'un de ces états d'âme en fonction de l'autre. L'incapacité (accompagnée d'apitoiement sur soi-même) à voir les qualités d'un autre ou les avantages dont il bénéficie sans croire aussitôt qu'il vous prive de quelque chose d'essentiel existe, on le sait, chez des personnes cultivées vivant dans des civilisations fort évoluées et qui, de ce fait, devraient avoir une conscience plus claire du problème. La croyance en la magie noire d'un peuple primitif diffère fort peu de certaines idées modernes. Pendant que, entre 1850 et 1950, s'appuyant l'un et l'autre sur une théorie abstruse du processus économique, le socialiste se croit dépouillé par les patrons et l'homme politique d'un pays en voie de développement par les pays industrialisés, le primitif, lui, s'estime volé par son voisin parce que celui-ci, avec l'aide de la magie noire, a détourné des champs de l'intéressé une partie de la moisson pour l'attirer sur ses propres terres.

La propension d'un être humain à éprouver l'envie peut, c'est évident, être intégrée à son mécanisme mental quel que soit le

Digitalizado com CamScanner

niveau auquel il est parvenu personnellement et quelle que soit son image du monde ; elle peut ainsi guider son attention sur les faits susceptibles de le rendre particulièrement envieux. Mais s'il n'existait pas dans tout homme une disposition foncière à la comparaison inspirée par l'envie, il n'y aurait pas obligatoirement chez le primitif glissement de la mentalité magique à l'emploi de la sorcellerie malfaisante. L'envieux se procure toujours les moyens de se venger de l'envié. Il s'efforcera toujours d'organiser le monde de sorte que son envie trouve satisfaction.

Le moyen choisi pour réduire le bonheur dont jouit l'autre ne nous permet pas, à lui seul, de déduire qu'il a été utilisé sous l'effet de l'envie. Le primitif qui fait appel à la magie noire parce qu'un autre a mal agi envers un membre de la famille agit sous l'effet d'une légitime indignation. L'homme politique dont le projet de loi prévoyant une taxe spéciale sur certains produits de luxe ou sur des sources de revenus susceptibles d'exciter l'envie est accepté par le parlement croit peut-être en toute bonne foi à la rationalité de son initiative en termes de politique économique. Il serait faux par conséquent de penser que partout où la magie noire est utilisée sous l'effet d'une pulsion d'envie tout à fait évidente, soit par l'homme primitif, soit par le paysan d'un État plus ou moins moderne, pour nuire à son prochain, il s'agirait simplement de l'effet malheureux d'une superstition qu'on pourrait guérir à force d'explications rationnelles. Il existe encore, hélas ! des économistes modernes capables de faire le raisonnement erroné selon lequel l'avantage acquis par l'un doit nécessairement entraîner une perte pour l'autre ; certes, ils ne recourent pas à une magie malfaisante, mais ils prennent parfois des mesures à peine moins absurdes, une forme particulière d'impôt, par exemple qui, en dernière analyse, fait du tort à ceux-là même qu'elle prétend aider.

On a affaire, d'une part, à une compréhension imparfaite des tenants et aboutissants : le sujet voit immédiatement dans toute inégalité profitant à autrui une diminution de ses possibilités d'épanouissement personnel ; il en résulte un sentiment d'envie qui repose, au moins en partie, sur une vision défectueuse des causes de

cette inégalité. D'autre part, il peut arriver que le primitif éprouve de l'envie à l'égard de son prochain sans pour autant avoir recours à une quelconque interprétation basée sur la magie pour rendre compte de son état d'âme. Pour lui, la sorcellerie malfaisante est uniquement le moyen le plus à sa portée pour faire une crasse à autrui sous l'effet de l'envie. Le primitif qui cherche à nuire à la personne enviée par des cérémonies irrationnelles (dont il renforce éventuellement l'effet grâce à un poison) et le supérieur hiérarchique, dans une bureaucratie, qui sabote en secret l'avancement d'une personne qu'il envie sans le dire sont poussés par les mêmes motifs. Seules les méthodes employées diffèrent.

Magie malfaisante contre inconnu. L'envie retardant un progrès dont l'autre jouirait dans l'avenir

Le primitif – et le fait se produit même parmi des gens qui ne sont plus tout à fait des primitifs – qui a recours à la magie malfaisante afin que les choses aillent aussi mal pour d'autres que pour lui ; le père fortuné ou le curateur de tutelle qui lésine sur les dépenses afin que la jeune génération éprouve autant de difficultés à faire des études qu'ils en ont eu en leur temps ; le chef d'entreprise, le membre du conseil d'administration, le chef de département qui s'opposent à l'achat de machines rendant le travail plus facile ou à l'installation de climatisateurs sous prétexte qu'eux-mêmes, lors de leurs débuts dans cet établissement, n'avaient pas la vie facile : tous ces hommes à la conduite irrationnelle, incarnations d'un complexe Spartiate, veulent, au fond, une seule et même chose : un Autre qu'ils connaissent ou que le plus souvent ils ne connaissent même pas doit subir, exactement comme eux les ont subies dans le passé, les vicissitudes du sort. On veut avoir des compagnons d'infortune. Certes, le proverbe dit : « Peine partagée est à moitié oubliée ». Mais en s'exprimant ainsi, on pense uniquement au malheureux qui, sans intervention de notre part, volontairement ou par suite de circonstances imprévues,

Digitalizado com CamScanner

partage avec nous une situation douloureuse. Mais celui qui, à seule fin d'apaiser le *souvenir* d'une peine, d'une dure épreuve, d'un travail rebutant que le sort lui a imposés s'efforce, avec une joie mauvaise, de faire subir les mêmes ennuis à une autre personne, dans une période encore à venir, érige sa propre envie en déesse de l'*ananké*. En disant cela, nous mettons à part les cas où une personne d'un certain âge mue par des intentions pédagogiques objectives et convaincantes – et non par d'autres qui serviraient seulement de masques à son envie – impose de lourdes épreuves à un être plus jeune pour le tester ou mieux tremper ses forces morales ou physiques. On peut aller jusqu'à sympathiser avec les vrais alpinistes qui s'efforcent de saboter le projet d'un téléférique menant à la plus belle des cimes parce que, dans leur opinion, seul celui qui a accompli une ascension pénible et dangereuse a mérité la vue qu'on a du sommet. Il se peut qu'à leur attitude se mêle un brin de jalousie concernant la montagne, on ne saurait toutefois parler d'envie. Mais quand, dans les secteurs géographiques les plus variés et dans le cadre des civilisations les plus différentes on ne cesse de tomber sur la même personne, désignée comme typique par les indigènes eux-mêmes, qui emploie la magie noire contre X uniquement parce que X pourrait avoir la vie plus facile qu'elle ne l'a elle-même, on touche à une question fondamentale : de quelle pulsion, de quelle motivation enracinée au cœur de l'homme s'agit-il donc ? D'autant plus qu'on peut, à l'occasion, en observer des traces jusque chez tel ou tel de nos contemporains jouissant d'une situation enviable.

Nous estimons qu'il s'agit là d'une mentalité de base sur laquelle s'édifient des processus d'envie plus complexes. La mise en évidence dans l'être humain d'un tel sentiment élémentaire, indépendant de sa situation matérielle et dirigé contre un autre être qu'il admet ne pas connaître, nous autorise à mettre en doute la valeur de la phrase : « L'envié est la cause de l'envie » (A. Rüstow entre autres). Le vandale, moins rare qu'on ne croit dans notre propre société, qui par exemple sème des clous sur la chaussée parce qu'il ne peut pas supporter les gens qui possèdent

une voiture, peut encore être mû par des images concrètes nourrissant son envie. C'est une attitude « sensée » que de se voir en propriétaire d'une belle voiture et de se dire ensuite : Si ce n'est pas à ma portée qu'au moins les autres en aient aussi peu de plaisir que possible. Mais le primitif qui vient d'échapper à une privation ou à un danger et qui voudrait les faire retomber sur autrui par des procédés magiques n'a en aucun cas été provoqué par ses victimes potentielles. Il désire ramener d'autres personnes (il peut s'agir aussi, bien entendu, d'un homme qu'il connaît personnellement) au niveau d'existence qu'il a connu lui-même, durant un temps, dans le passé. Alors qu'il existe des formes d'envie comportant au moins une composante susceptible d'engendrer un progrès quelconque, le cas évoqué ici présente l'aspect de véritables représailles. Puisque je ne peux pas me venger sur le destin (et souvent ce concept n'existe même pas dans une culture) des mauvais coups dont il m'accable, je choisis au hasard un autre homme à qui je souhaite les mêmes peines.

Se fondant sur les observations qu'il a faites chez les Indiens Jivaros, Karsten donne une description tout à fait classique de la sorcellerie malfaisante.

« C'est presque toujours à des fins malveillantes que les Indiens pratiquent les rites appelant la pluie. Leur intention est d'infliger à d'autres membres de la tribu une peine ou une gêne, surtout à ceux qui naviguent sur le fleuve. En 1917, à l'issue d'une longue expédition où j'avais emprunté la voie d'eau en direction de l'aval, j'arrivai chez les Achunares dans la Pastaza centrale. J'avais été surpris par des chutes de pluie qui s'étaient prolongées des semaines durant. Elles avaient fait déborder le Bobonazza, de sorte que la navigation était devenue extrêmement pénible pour mes rameurs indiens. Lorsque nous eûmes enfin atteint notre but, l'un d'eux me dit qu'il allait, à l'aide d'un procédé magique, faire en sorte que la pluie continue à tomber, afin que les autres voyageurs connaissent les mêmes difficultés que nous[30]. »

Il n'existe peut-être pas de cas plus net d'envie que celui-ci : il concerne des gens qui vont éventuellement passer plus aisément que

Digitalizado com CamScanner

nous par une épreuve où nous avons connu la peur et le privation. La vie de l'envieux ne peut en aucune façon subir, par la suite, de modification due au fait que l'autre a bénéficié de circonstances plus favorables. C'est uniquement le souvenir de la période difficile qu'il a connue qui le pousse à ne pas en souhaiter de meilleure à l'autre. Cette forme d'envie qui fait obstacle à tout progrès dans une société apparaît aussi entre deux générations successives : les pères sont irrités à la pensée que leurs fils auront une vie bien plus facile que la leur. On peut observer les manifestations d'une telle contrariété aussi bien en Occident dans les familles des nations industrialisées que dans les tribus les plus primitives où la jeune génération a obtenu quelques avantages, fruits de ses contacts avec les Européens.

L'envie entre générations

L'une des formules à l'aide desquelles la tradition entend maintenir ses droits, mais qui peuvent tuer dans l'œuf toute tentative d'innovation s'énonce ainsi : « Ce qui était bon pour les pères est bon pour les fils ». En anglais : *What was good enough for father is good enough for son.* Il s'agit du conflit des générations. Face à la plupart des innovations lancées ou inspirées par un plus jeune, les plus âgés d'un groupe auront en règle générale une attitude de refus qui a son origine dans des réflexions basées sur des comparaisons auxquelles l'envie et la jalousie ne sont pas étrangères. Si le fils exerce ses talents dans le même métier que son père, comme compositeur par exemple ou comme associé dans la même firme on pourrait choisir le terme de jalousie. Mais s'il s'agit d'une initiative susceptible d'augmenter le confort ou le prestige existants, et que le fils ou la génération montante prennent dans un domaine où le père n'a pas encore eu l'occasion de faire ses preuves, la notion d'envie conviendrait mieux[31].

Bien entendu il a toujours existé des pères ou des anciens qui par bienveillance ont encouragé, accepté ou même favorisé une

innovation dont l'idée revenait aux plus jeunes qu'eux. N'eussent été ces exceptions dans la sociologie de la tradition, il y aurait certainement eu moins d'innovations au total. Mais, même dans les cas où le plus âgé donne ses chances au plus jeune qui apporte une idée novatrice, on peut déceler parfois une pointe de ressentiment.

Tout le monde comprend que la génération plus âgée crée des obstacles aux progrès apportés par les jeunes, car elle envie la gloire que ceux-ci en tireraient. Des motifs analogues entrent en jeu lorsque l'innovation proposée par le plus jeune (découverte par lui ou simplement adoptée) dissimule un éventuel reproche adressé à l'ancien : Pourquoi n'y as-tu pas déjà pensé toi-même ? Mais nous plongerions dans les couches les plus profondes de la vie affective si nous voulions élucider les raisons qu'a la génération la plus âgée de dégoûter les plus jeunes, par une éducation Spartiate, d'objets ou d'aménagements entraînant une augmentation de confort, voire de les en priver.

A ce propos, les rites cruels d'initiation en usage dans la plupart des tribus primitives qui marquent la fin de la période de la jeunesse sont bien évidemment l'expression d'une envie existentielle fondamentale que les membres vieillissants du groupe éprouvent à l'égard de ceux qui ont encore toute la vie devant eux.

Digitalizado com CamScanner

Chapitre 5

La crainte de l'envie, problème des pays en voie de développement

L'avenir, seul champ où pourront être récoltés les fruits du développement, s'ouvre aux hommes qui mettent leurs forces en commun ; il sera l'œuvre de ceux qui sauront harmoniser leurs idées, leurs connaissances et leurs espoirs. Mais ceci n'est pensable que *si, d'abord* les craintes inspirées par l'envie de l'autre, par la possibilité d'un sabotage de sa part, par la sorcellerie malveillante qu'il pourrait exercer, sont plus ou moins éliminées. Les conditions mêmes permettant de fonder des espoirs raisonnables sur l'avenir ne seront remplies qu'au moment où se formera de cet avenir possible une image rationnelle ; mais une telle image ne peut pas se former aussi longtemps que chacun, à l'intérieur du groupe, dissimule soigneusement *son* image du futur. Une représentation de l'avenir qui contribuerait au progrès social ne peut être élaborée que dans un groupe dont tous les membres comparent, examinent avec soin et synchronisent, dans un débat excluant toute arrière-pensée, leurs différents projets. Mais il existe *un* grand obstacle, plus important que tous les autres, à la réussite de cette confrontation : la crainte toujours présente que chacun, par définition, mais avant tout notre cher voisin et ami soit un envieux en puissance, hostile à nos projets et dont nous nous protégeons le plus sûrement en faisant comme si l'avenir ne nous intéressait en rien.

Digitalizado com CamScanner

Un personnage charismatique, un chef brutal peut, dans certains cas imposer à des gens animés de tels sentiments *son* image de l'avenir, pour une brève période et face à un danger extérieur (mais on connaît des cas où le danger le plus pressant n'a pas suffit à vaincre les réticences créées par l'envie face à une action commune). Mais, étant donné que le chef ne saurait à lui seul assumer toutes les tâches, l'entreprise finit malgré tout par souffrir dans sa réalisation de la méfiance qu'éprouvent l'un envers l'autre les partisans du despote.

L'envie institutionnalisée

Un spécialiste des civilisations rurales et des communautés villageoises d'Amérique latine, Eric Wolf, a mis clairement en évidence, voici quelques années, le phénomène auquel nous venons de faire allusion. Il parle d'« envie institutionnalisée » qui se manifeste dans la médisance, le mauvais œil et les pratiques de magie malveillante, mais aussi dans la crainte que cette dernière inspire. Wolf s'appuie sur d'autres chercheurs qui font autorité en la matière – Oscar Lewis, John Gillin et Clyde Kluckhohn – pour réfuter le romantisme selon lequel l'esprit communautaire hautement développé de telles sociétés villageoises et la large « égalité » règnant entre leurs membres engendre un sentiment de bonne volonté généralisée.

Cette *envie institutionnalisée* (Wolf est à ma connaissance le seul qui ait employé cette formule jusqu'à ce jour) ou, au contraire, la peur omniprésente qu'elle inspire, a pour conséquence d'interdire à l'individu toute amélioration de son niveau de vie et tout contact avec le monde extérieur, source pourtant de progrès éventuels pour l'ensemble du village. Personne n'ose montrer le moindre objet permettant de croire que sa situation est meilleure que celle des autres. On n'imagine pas que des innovations puissent avoir lieu. Les méthodes de l'agriculture restent traditionnelles et primitives, au grand dam de tous, car si peu que l'on déviât de la règle établie, on se heurterait aux barrières élevées par l'envie[1].

Les mêmes observations – utilisant les concepts d'envie, ressentiment, joie née du malheur d'autrui – se retrouvent dans certains articles d'anthropologues américains qui ont exprimé en 1960 leur opinion sur les rapports entre les hommes dans les communautés villageoises[2].

De nombreuses théories répandues dans le domaine des sciences sociales admettent que l'homme normal vise à obtenir le maximum de production et de richesses. Nous tous, hommes d'aujourd'hui, y compris les habitants des pays dits en voie de développement désirons, semble-t-il, le progrès le plus vaste possible. Mais toutes ces théories négligent un fait : il existe de nombreuses situations dans lesquelles le but de l'activité humaine est une diminution des biens ; on signale régulièrement l'apparition de modes de conduite dont le but est de voir des ressources diminuer sans pour autant être remplacées par d'autres. Tous ceux qui ont tenté de décrire le phénomène de l'envie ont relevé son caractère négatif : personne ne doit rien posséder, personne ne doit se réjouir. Chez les Pueblos, Indiens d'Amérique du Nord, on a observé dans une tribu les débuts d'une « division du travail ». Les différentes fonctions magiques et culturelles de la communauté villageoise – appeler la pluie, rites de fécondité, exorcismes, etc. – furent confiées à des « sociétés » déterminées dans le cadre de la nation Pueblo. Mais les autres membres du groupe s'imaginèrent dans certains cas que les « spécialistes » se servaient surtout de leurs pouvoirs magiques à leur bénéfice personnel. On procéda donc à leur liquidation. Dans l'ensemble du Pueblo, ceux dont la situation paraissait, de quelque façon que ce fût, meilleure que celle des autres, furent « remis au pas » par la destruction de leurs biens ou, dans des cas moins flagrants, par un avertissement officiel.

Une étude des rapports entre les hommes, effectuée de 1950 à 1951 dans un village jamaïcain montre combien peu, dans une société relativement sans complications, l'envie, facile à déceler, de tout le monde envers tout le monde dépend des différences objectivement vérifiables de niveau de vie entre les membres de la communauté en question. Il s'agit d'un village de montagne peuplé de

Digitalizado com CamScanner

277 Noirs parlant l'anglais. Ils sont descendants d'anciens esclaves. Aujourd'hui ce sont des paysans établis à leur compte ; ils vendent au marché les différents produits de leur travail. Ils connaissent et acceptent les lois de la concurrence. L'accumulation de l'argent et des terres est l'une de leurs principales motivations. 80 % des habitants ont un revenu convenable et 3 % seulement des adultes ont besoin d'assistance. Mais dans le rapport on lit :

« Quelle que soit l'aisance financière dont jouit un habitant du village, il est convaincu que tous les autres – même s'ils présentent des signes visibles de pauvreté – sont plus à l'aise que lui et ont amassé plus d'argent. » L'une des pires choses qu'on puisse faire est de s'informer de la situation financière d'autrui. Il s'agit à n'en pas douter d'une attitude de défense contre l'envie. Mais chacun est dévoré de curiosité et voudrait obtenir cette information. La cause de la pauvreté dans laquelle on s'imagine vivre est imputée en règle générale à une autre personne (présumée ou vraisemblablement) plus riche. Les dommages causés aux moissons (on l'admet souvent) par des typhons ou par la sécheresse sont malgré tout plus volontiers mis au compte de sorciers ayant usé de leur pouvoir maléfique contre vous à la demande d'un voisin envieux. Chaque habitant du village ou presque est convaincu que son voisin l'a pris en grippe et éprouve à son égard l'envie la plus vive ; l'autre a, bien entendu, une opinion symétrique. Il est impossible de rassembler des outils ou quelque autre moyen provenant de plusieurs familles en vue d'une entreprise commune. Et il est presque aussi impossible pour quiconque de se charger d'un rôle de commandement dans l'intérêt du village entier[3].

Le problème de l'envie ressort également avec beaucoup de netteté de l'étude réalisée par William Watson sur la cohésion sociale dans une tribu du nord de la Rhodésie dont les membres, grâce à leur travail dans les mines de cuivre et dans les villes, accèdent peu à peu à un niveau économique où l'argent joue un rôle dominant. Il s'agit des Mambwe : leur cohésion sociale dans le cadre de leurs communautés villageoises n'a pas été aussi ébranlée qu'on l'admet généralement par le fait que, travaillant

dans l'industrie, ils touchent un salaire. Watson fit ses observations dans les années 1952-1953.

Un certain malaise existait déjà à cette époque. En voici la raison : des hommes doués et courageux, n'appartenant pas à l'« aristocratie » que formaient les familles des chefs, mais ayant été élevés dans une école des missions réussirent à devenir « riches » par leur travail dans l'économie de leur secteur. Le signe extérieur d'une telle aisance est le plus souvent une maison de briques. Quitter le territoire où ils étaient nés et qui se trouvait sous la dépendance d'un chef bien précis et chercher fortune dans un autre district semble avoir été souvent la condition *sine qua non* de leur réussite. Le contrôle social faisant obstacle au succès financier de l'individu et les exigences de sa communauté quant à la redistribution des richesses acquises sont atténués dans ce cas de figure[4].

Poursuivant son étude, Watson montre par un exemple comment un tel « self made man », un roturier un « commoner », entrant par mariage dans la famille d'un autre chef peut obtenir la permission d'accéder dans sa nouvelle tribu à un poste politique de premier rang en conformité avec sa fortune. Parfois les choses se passent bien. Mais Watson cite aussi un indigène qui, par l'histoire de sa réussite, montre sans ambiguïté comment l'homme qui a réussi sur le plan économique est soupçonné de manigances surnaturelles ; mieux encore : on estime que l'étendue de ses pouvoirs est directement proportionnelle au mal qu'il a fait à ses voisins.

Adam avait quarante et un ans ; une mission lui avait enseigné le métier de charpentier. Après avoir travaillé comme ouvrier salarié sur plusieurs chantiers situés loin de chez lui, il était devenu le propriétaire de la seule maison en briques du village. Il était, détail supplémentaire, très généreux pour sa parenté. Mais : « On dit d'Adam, comme de tous les hommes qui ont réussi qu'il "a la connaissance" (c'est-à-dire qu'il possède des pouvoirs magiques). On assure qu'il connaît l'art de dresser, par des moyens magiques, les vaches à aller chercher du maïs dans les champs et les greniers des autres gens et à le lui apporter[5]. »

Digitalizado com CamScanner

Watson décrit aussi certains fermiers-commerçants qui vivent sous une lourde pression sociale, car non seulement ils doivent lutter contre la concurrence sur un marché étroit, mais de plus ils sont constamment soupçonnés de magie malfaisante. « Les Mambwe accusent tous les hommes qui ont réussi de pratiquer la magie. » Tout comme les Dobu du Pacifique, les Mambwe sont convaincus que si le grain semé par quelqu'un pousse toujours mieux que celui de ses voisins, il ne faut pas en voir la cause dans de meilleures méthodes de culture, mais dans la magie qui a nui aux autres champs dans la mesure où le champ de l'intéressé a prospéré. Les gens qui ont fait leur chemin passent pour inquiétants, surnaturels et dangereux. S'y ajoute le fait qu'ils ne vivent pas comme leurs congénères. Leurs maisons en briques les isolent des autres et quand le village émigre, eux restent sur place[6].

La peur du mauvais œil

L'un des meilleurs connaisseurs actuels des civilisations rurales et de l'« âme populaire » des classes les plus humbles du Mexique, Oscar Lewis a décrit avec force détails en 1951 comment, dans un village de ce pays, la peur de l'envie qu'on inspire à autrui gouverne le moindre détail de l'existence, la moindre action qu'on envisage d'entreprendre. On crée autour de soi une zone de sécurité par le moyen de mille cachotteries et de silences apeurés sur tout ce qui concerne la vie privée. Les gens sont repliés sur eux-mêmes et se gardent de toute marque de familiarité : « L'homme qui parle peu, garde le silence sur toutes ses affaires et conserve une certaine distance entre lui et les autres est moins exposé à l'inimitié, à la critique ou à l'envie. En règle générale on ne discute jamais avec d'autres ses projets d'achat, de vente, de voyage... Jamais une femme ne confiera à une voisine, pas même à une parente, qu'elle attend un enfant, qu'elle est en train de se coudre une nouvelle robe ou qu'elle prépare un bon plat pour le dîner[7]. »

On découvre clairement ici la peur du « mauvais œil » des autres, qui constituent une menace pour tout ce que l'avenir nous réserve encore, pour ce monde dont nous rêvons. Une trace de cette crainte persiste jusque dans l'esprit de bien des gens éclairés. Nous aussi, nous gardons le secret sur nombre de choses situées dans l'avenir et que nous nous efforçons d'acquérir ou que nous espérons, jusqu'à ce qu'elles soient là ou que nous soyons certains de leur arrivée. Mais qu'on se représente ce que signifie pour le progrès économique ou technique d'une communauté le fait d'éliminer, pour ainsi dire par principe et automatiquement de toute communication entre les gens, de toute conversation et de toute discussion cette dimension du futur ! L'envie omniprésente, la crainte de ses effets et de ceux qui la couvent dans leurs pensées coupent ces gens-là de toute action tournée vers l'avenir et entreprise d'un commun accord. Chacun n'agit que pour soi, chacun ne peut compter que sur lui-même. L'avenir ne peut être envisagé, préparé, planifié que par de petits cachotiers vivant dans un groupe socialement atomisé.

La vérité se situe à l'opposé des chimères du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle avec leurs rêves à propos de l'esprit communautaire baigné d'innocence qui régnerait dans les groupes humains les plus humbles. Lorsque, dans ce village mexicain les biens de quelqu'un sont endommagés ou mis en péril par un accident, « rares sont ceux qui s'empressent d'alerter le propriétaire. En règle générale, il ne découvre l'accident qu'au moment où le dommage est irréparable. On cite un cas où le cochon d'une veuve fut tué par l'autobus. Bien que tout le monde sût qu'elle en était la propriétaire, personne ne la prévint. Lorsque enfin elle apprit l'accident, la viande avait été volée depuis longtemps par les gens du voisinage et elle ne trouva plus que la tête et la queue ».

Autre observation typique : Bien souvent l'envieux ne commettra pas, il faut l'admettre, un acte nuisible à autrui, mais il ne fera rien spontanément pour éviter à autrui de subir un dommage, ne serait-ce, comme nous dirions nous autres, que par humanité ou par décence (deux termes qui, de nos jours encore, sont incompréhensibles pour

Digitalizado com CamScanner

la plus grande partie des habitants de la terre). Il est impossible de dénombrer les situations dans lesquelles l'envieux peut donner libre cours à ses sentiments en restant tout simplement passif. Et la description suivante montre clairement que l'étrange conduite de ces habitants du village mexicain est inspirée par l'envie :

« Il existe une plus grande propension à parler avec quelqu'un de ses malheurs en manifestant de la compassion qu'à se réjouir avec lui de son succès dans une entreprise. C'est pourquoi on fait connaître autour de soi bien plus de mauvaises nouvelles que de bonnes. On a l'habitude de garder secrets les événements heureux qui nous arrivent. Rares sont ceux qui en font étalage. En règle générale, les gens ne se donnent pas d'informations réciproques sur l'endroit où l'on peut réaliser une vente ou un achat avantageux, sur la manière de soigner une bête malade ou de faire une meilleure récolte. »

« Quiconque m'aide est mon ennemi. »

Qu'on s'imagine les conséquences d'une telle tournure d'esprit sur les programmes, établis dans une bonne intention et basés sur la confiance en l'avenir, des personnes engagées dans l'aide aux pays sous-développés et qui partent souvent de l'idée qu'il suffit de montrer quelques tours de main, un savoir-faire technique ou agricole pour que l'usage s'en répande de lui-même comme une traînée de poudre, de famille en famille, de village en village ! Lewis poursuit ses observations :

« Celui qui transporte des objets ou des paniers destinés au marché les dissimule soigneusement aux regards curieux... De manière générale, ces gens manquent d'altruisme, de générosité, de charité et d'esprit de partage (« altruism, generosity, charity and the spirit of sharing... »). Même en allemand on a du mal à rendre cette manière typiquement américaine de considérer son prochain avec un préjugé favorable. C'est précisément cette mentalité, parfaitement valable à l'intérieur des États-Unis, qui, depuis 1949, a alimenté pour une large part l'optimisme des Américains

au sujet des pays dits en voie de développement. Or les civilisations de tous ces pays font que les indigènes sont tout simplement incapables ne serait-ce que d'imaginer pareil état d'esprit chez ceux qui viennent leur prêter assistance. Les hommes politiques chargés de l'aide au sous-développement auraient beaucoup appris s'ils avaient lu certains textes rapportés ici :

« Faire du bien à quelqu'un est un acte rare et qui éveille la méfiance chez le bénéficiaire. En général on ne rend service que pour obtenir un service en retour. Quand des jeunes gens ou des enfants manifestent de la bienveillance ou de la compassion envers des étrangers, leurs mères les corrigent le plus souvent. On gronde les enfants qui donnent un objet à un ami ou qui prêtent généreusement quelque chose à une personne étrangère à la famille en lui faisant confiance[8]. »

Au début des années cinquante, le couple de chercheurs Gerardo et Alicia Reichel-Dolmatoff a passé plus d'un an à Aritama, village de métis situé dans le nord de la Colombie. Ils découvrirent que, dans la culture de cette population comme ailleurs, le motif de l'envie et surtout la crainte d'être envié par tout le monde constituaient un facteur déterminant :

« L'usage individuel de pratiques occultes destinées à nuire à autrui est l'un des aspects prédominants du surnaturel tel qu'on se le représente à Aritama. Chacun vit dans la crainte permanente d'une agression magique en provenance d'autres personnes et l'atmosphère sociale régnant dans le village consiste dans la suspicion de tous envers tous, dans la sensation d'un danger latent et de secrètes inimitiés. Aucun aspect de la vie n'y échappe. Le premier motif qui incite à pratiquer la magie malfaisante est l'envie. Tout ce qui peut être considéré comme avantage personnel : santé, biens matériels, bonne mine, popularité, bonheur familial, nouvelle robe excite l'envie. Chacun de ces éléments et beaucoup d'autres sont synonymes de prestige et par conséquent d'autorité sur d'autres personnes. On a recours à la magie agressive pour contrecarrer cette supériorité ou la réduire à néant. Le résultat est un nivellement général[9]. »

Digitalizado com CamScanner

L'acheteur est un voleur

Il n'existe qu'une seule et unique explication pour chaque événement imprévu : la magie noire, fruit de l'envie éprouvée par un autre habitant du village. Bien que les soupçons portent sur certaines personnes précises, chaque adulte n'en est pas moins un ennemi potentiel en train de mijoter quelque maléfice. Les habitants d'Aritama ne croient pas à la possibilité d'une mort naturelle. Chaque maladie est provoquée par un ennemi personnel. Pertes sur le plan économique, mauvaises récoltes, maladies du bétail et même apparition d'aspects négatifs du caractère, ivrognerie, violence, impuissance, paresse, infidélité – tout ceci est interprété comme résultat d'intentions hostiles et envieuses cultivées par autrui. Lorsqu'un habitant décide tout à coup de quitter le village pour un temps ou définitivement, on suppose toujours que sa décision a été provoquée par un ennemi désireux de se débarrasser de lui et qui a utilisé la magie à cet effet. Une famille est-elle obligée de vendre une part de ce qui lui appartient – une maison, du bétail ou un champ – le nouveau propriétaire trouve évident qu'on le haïsse car c'est lui qui en a pris possession. On croit en particulier que le vendeur d'une maison est susceptible de poursuivre l'acheteur de sa vengeance et de pratiques maléfiques durant tout le reste de sa vie[10].

Il est singulier, en soi, que le vendeur d'un bien haïsse l'acheteur et cherche à provoquer sa perte ; cette tournure d'esprit s'explique probablement par le fait qu'il continue à revendiquer son droit de propriété. Même s'il s'est agi d'un achat honnête payé en monnaie de bon aloi, l'acheteur est envié pour sa supériorité, concrétisée par la possibilité qu'il a de payer, donc de faire un geste actif. Il pourrait bien s'agir là, me semble-t-il, d'une réaction humaine fort répandue : l'acquéreur n'est jamais totalement à l'abri de l'envie du vendeur, chez qui persiste toujours le soupçon, fût-il léger, d'avoir été injustement privé d'un objet (en échange d'une simple somme d'argent, ce bien périssable). Dans le même ordre d'idées, nous connaissons l'artisan, l'artiste qui n'est pas prêt à vendre

n'importe quel produit de son travail à n'importe qui. Mais on voit aussi par là la fonction bénéfique remplie par la méthode moderne, anonyme, de fabrication en série de tous les objets imaginables. Elle seule nous permet d'acquérir à peu près tout sans avoir à craindre l'envie du producteur. Il existe aujourd'hui encore des âmes romantiques qui regrettent l'époque où il fallait s'adresser à un fabricant déterminé pour l'achat de presque chaque objet d'usage courant : elles n'ont pas idée des rapports subtils existant alors entre producteur et client qui freinaient la libre circulation des marchandises. La société contemporaine connaît encore, il est vrai, semblables restrictions à la liberté du marché dans certains domaines. Elles relèvent davantage du snobisme que de l'envie, mais les deux peuvent se superposer. Un architecte pénétré de son importance ou un peintre ne cédera pas son œuvre au premier venu simplement parce que celui-ci possède la somme nécessaire à l'achat. Certaines firmes automobiles s'efforcent même de ne pas vendre leurs voitures aux personnes certes capables de les payer mais n'ayant pas la situation sociale requise. Et lorsque la maison d'édition de l'Université de Princetown publia un ouvrage de mathématiques des plus ardus traitant de la théorie du jeu, elle retourna aux nombreux joueurs professionnels qui le commandèrent leur chèque avec la mention : « De toutes façons, Vous ne le comprendriez pas ». Visiblement ce tirage restreint d'un texte hautement spécialisé était une perle qu'on ne voulait pas jeter aux cochons, c'est-à-dire aux « joueurs » de la pègre américaine.

L'employé d'un magasin peut aussi envier l'acheteur d'un objet que lui-même n'a pas créé, mais qu'il n'a pas non plus le moyen de s'offrir. On a observé le cas chez des vendeuses américaines. Il s'agit ici d'une forme simple d'envie, et non de celle qui porte sur un objet précis, celle où le créateur d'une chose nourrit envers l'acheteur des sentiments analogues à ceux qu'une mère éprouve pour l'épouse de son fils[11].

Reichel Dolmatoff insiste sur le fait que, pour les gens d'Aritama il n'existe strictement rien qui soit à l'abri de l'envie des habitants du village et de leur magie noire. Quand dans un groupe un ouvrier

Digitalizado com CamScanner

travaille mieux et plus vite que les autres, on place le lendemain matin avant son arrivée une croix sur le chantier puis l'envieux récite trois *pater* et trois *ave*. Ce rite doit amener le bon ouvrier à travailler plus lentement et à souffrir de la fatigue et de la soif. Les outils de l'agriculteur, les machettes par exemple sont très exposés aux dommages dus à la magie. Il en est de même pour tous les instruments servant à la chasse et à la pêche : pièges, fusils, hameçons, filets. Même le flair subtil d'un chien de chasse peut, comme le rapporte Reichel-Dolmatoff être définitivement réduit à néant par les machinations d'un ennemi qui envie le propriétaire de l'animal[12].

Le mauvais œil (mal ojo) est, comme presque partout, une forme particulière de magie malintentionnée à Aritama. Il peut provoquer maladies, sécheresse et pourriture. Détail caractéristique : « des biens tels que maisons, récolte, animaux domestiques, arbres fruitiers sont davantage à la merci du mauvais œil que les personnes. La raison de cet état de choses ? l'envie[13]. »

Nous découvrons ici un effet bénéfique de la propriété privée qu'on met rarement en relief. Elle n'est pas, comme ne cessent de nous le répéter les apôtres de l'égalitarisme, un motif d'envie destructrice, mais au contraire un mur protecteur nécessaire dressé entre les individus. Dans tous les cas où il n'existe plus de biens matériels susceptibles de provoquer l'envie, et dans ceux où ils échappent à la vigilance malveillante, le mauvais œil, la haine destructrice nourrie par l'envie, se retourne vers la personne physique elle-même. On pourrait presque soutenir que l'institution de la propriété privée est la première mesure prise par l'homme pour se protéger de l'envie d'autrui après qu'il en eut reçu le choc primaire.

Dans le village d'Arimata, où chacun redoute l'envie de tous les autres, Reichel-Dolmatoff a relevé les seuls degrés de parenté interdisant l'usage de la magie malfaisante, les cas, donc, où apparemment une véritable envie puisse être bridée : le lien entre père et fils ainsi qu'entre mère et fille (encore que dans ce dernier cas de fortes tensions soient parfois signalées). En revanche on constate très souvent des pratiques de sorcellerie alimentées par la haine

entre époux et épouse, entre frères et sœurs et entre personnes plus ou moins apparentées. En dehors des membres de la famille, absolument tout le monde peut être soupçonné.

Dans certaines tribus – par exemple les Lovedu, en Afrique – la magie provoquée par l'envie n'apparaît presque exclusivement qu'entre gens d'une même famille, cependant qu'on éprouve moins de crainte à l'égard d'un étranger. Ce qui prouve, une fois de plus, l'importance de la proximité sociale dans le phénomène de l'envie. À Aritama par contre, le soupçon est à ce point général que, parlant d'une personne visiblement inoffensive, on ne dit pas : « Il ne pratique pas la magie noire », mais seulement : « On n'a pas entendu dire qu'il la pratiquait » *(Todavia no se le ha sabido)*[14].

« Perdre la face en Chine » et moyens d'échapper à l'envie

La crainte proverbiale de « perdre la face » qu'éprouve l'asiatique, et en particulier le Chinois nourri de traditions, n'est rien d'autre, au fond, que la ritualisation de procédés permettant d'échapper à l'envie ; il faut y voir en particulier une forme de *self-control* destiné à juguler l'émergence de la joie maligne chez l'Autre. C'est ce qu'un anthropologue chinois a clairement démontré dans une étude sur le concept chinois de « face », parue en 1944 aux États-Unis[15].

La gravité de cette « perte de la face » *(lien)* dépend de la situation de l'intéressé. L'opinion publique tient compte de circonstances atténuantes dans le cas des pauvres et des classes peu privilégiées et permet aux gens appartenant à ces catégories de conserver la face après des actes qui l'auraient fait perdre à des personnes plus haut placées dans l'échelle sociale. Une position bien assise dans la vie économique ne peut être utilisée par celui qui l'occupe que de manière à ce qu'aucune loi morale ne soit transgressée. La description du processus de contrôle social correspondant rappelle la domination du « On » telle que l'a analysée Heidegger :

« Le fait de savoir qu'une opinion publique anonyme surveille pour ainsi dire le comportement du Moi et tourne impitoyablement

Digitalizado com CamScanner

en ridicule le moindre écart de conduite a fait croître dans certains êtres une extrême sensibilité. On le remarque particulièrement dans les cas où prendre une initiative c'est courir le danger de faire un faux-pas... Un être jeune qui échoue à un examen éprouvera parfois une telle honte qu'il se suicidera. »

Nous voyons dès à présent comment la peur de perdre la face inhibe des actions individuelles et des modes de conduite qui seraient pourtant nécessaires à l'avancée économique et à l'innovation. Dans l'interprétation qui suit, on voit apparaître le thème de l'envie :

L'anthropologue chinois affirme que les observateurs occidentaux se trompent en attribuant à l'hypocrisie, la papelardise, ou le manque de confiance en soi la modestie exagérée qu'ont les Chinois quand ils relativisent les résultats de leurs efforts ou leur situation sociale. Il s'agit en réalité d'un attitude scrupuleusement institutionnalisée ayant pour fin de tenir l'envie à distance. Celui qui surévalue ses capacités ou son endurance commet un péché social : il s'estime supérieur à ses agresseurs – « Tout comme la société impose des limites à l'agression physique, de même elle condamne tout acte susceptible d'éveiller chez autrui des sentiments négatifs tels qu'envie et aversion. Une personne qui aime se vanter ne pourra pas compter sur la sympathie de son groupe si une de ses entreprises se solde par un échec : On se moquera d'elle avec une joie maligne. »

Il n'est même pas nécessaire pour un Chinois d'affronter réellement l'opinion publique ou un groupe de gens pour infléchir sa conduite : la maxime « Agis en sorte que le résultat de tes faits et gestes suscite le moins d'envie possible chez autrui » a été gravé dans son esprit dès l'enfance comme une chose évidente, de sorte qu'il sait d'avance comment se comporter pour conserver *lien*. Et pour être tout à fait sûr que personne ne concevrait d'envie, on a poussé l'abaissement de soi-même jusqu'à des formules ridicules (pour l'Européen) dans la manière de s'adresser les uns aux autres. On notera d'ailleurs que la peur extrême de provoquer l'envie des autres se remarque aussi dans l'architecture chinoise :

chaque maison était tournée vers l'intérieur, et du dehors rien ne trahissait le style de vie de ses habitants.

À l'occasion, certains primitifs eux-mêmes découvrent l'idée que tel ou tel membre du groupe est assez courageux pour braver les regards envieux et que, de ce fait, il améliore ses conditions d'existence. Les Tiv sont un peuple païen d'environ 800 000 personnes. Ils habitent la moyenne vallée du Bénué dans le nord du Nigeria et vivent des produits d'une agriculture rudimentaire. Voici dix ans, un anthropologue a décrit leur système économique comme suit :

« Les Tiv ont un profond mépris pour l'homme dont la richesse est faite uniquement des subsistances qu'il a accumulées (ou, actuellement, de l'argent qu'il a placé)... Ils croient que, poussée par l'envie, la parenté d'un homme riche l'oblige, par des procédés magiques, à dépenser tout ce qu'il possède dans des cérémonies oblatives. Mais d'un homme qui a les nerfs assez solides pour continuer à convertir ses richesses en placements de plus en plus productifs au lieu de les distribuer à ses proches on dit qu'il a le cœur fort. Il est craint et respecté[16]... »

Le mot *tsav* désigne la substance magique secrétée par le cœur, et qui sert à se protéger de l'envie. Tous ne la possèdent pas. « Tout homme qui se distingue d'une manière ou d'une autre, serait-il simplement chanteur, danseur ou chasseur, a du *tsav* – même si ce n'est qu'en petite quantité. Un homme possède-t-il une bonne santé, une grande famille, une grosse ferme ? c'est qu'il a du *tsav*, sinon il n'aurait pu détourner l'envie des autres ni sous sa forme physique ni dans son expression mystique[17]. » Comme beaucoup d'autres peuples primitifs, les Tiv ne connaissent pas la mort naturelle. Quelqu'un meurt-il ? On attribue toujours son décès à des pratiques magiques d'un autre, inspiré par l'envie. Aussi longtemps que les anthropologues séjournèrent dans la contrée, l'un des guides chargés de leur fournir des renseignements disait qu'il se sentait en sécurité mais que s'il espérait « survivre après leur départ c'était pour avoir provoqué aussi peu d'envie que possible[18]. »

Digitalizado com CamScanner

Procédés habituels pour écarter l'envie et difficultés de développement économique

Reichel-Dolmatoff décrit une attitude couramment observée dans le village d'Aritama et passant pour écarter l'envie :

« Une magie agressive court en filigrane dans tous les aspects de la vie du village. Aux yeux des habitants, il existe bien entendu plus de preuves qu'il n'en est besoin pour démontrer l'efficacité de ces pratiques. Les cas de maladie sont nombreux, la moisson est souvent très maigre, bien des ménages sont désunis, le nombre de places offertes aux ouvriers agricoles et les prix payés pour les récoltes varient sans cesse : tout "prouve" qu'envie pernicieuse et magie malveillante tiennent sans arrêt l'individu dans leurs griffes. Dans une telle atmosphère marquée par la méfiance de chacun envers chacun, la moindre contrariété est immédiatement attribuée à l'action magique d'un ennemi qui, sous l'empire de l'envie, a provoqué l'événement. La meilleure manière pour l'individu d'échapper au danger c'est de paraître, d'entrée de jeu, dépourvu de tout ce qui peut provoquer l'envie. On prétend donc que l'on est pauvre, malade et accablé par la malchance. On ne doit jamais se vanter de sa bonne santé, ou de l'argent que l'on possède, ni faire montre de ses biens ou de ses qualités. On ne doit jamais faire mention d'un quelconque avantage qu'on aurait sur autrui[19]. »

Dans une étude sur les Dobu, l'un des peuples les plus obsédés par l'envie, Fortune pose la question, justifiée mais à laquelle il est difficile de répondre : un tel groupe humain est il pauvre parce que l'envie de chacun envers chacun constitue un blocage ou bien cette envie poussée à l'extrême est-elle due à une existence misérable ?

« Nous ne pouvons pas dire si, dans cette communauté, l'idée que se font les gens d'une organisation sociale est basée sur leur représentation magique du monde ou bien si leur penchant à pratiquer la magie malfaisante a sa source dans leurs problèmes interrelationnels en général. Mais on peut démontrer qu'un dénominateur commun, d'ordre affectif, coiffe les deux domaines. L'envie du bien d'autrui est le trait fondamental de cette culture. [Fortune écrit le plus souvent « jealousy » mais entend de toute évidence « envy ».] Dans le cadre de l'organisation sociale, cette envie apparaît lorsqu'il y a conflit entre un groupe uni par les liens du sang et d'autres groupes qui lui sont plus ou moins apparentés. Dans les travaux de jardinage cette jalousie apparaît entre les différents jardiniers. Chaque cas de maladie, chaque épreuve, chaque décès est attribué à l'envie de quelqu'un et provoque d'acerbes accusations. Il est facile de démontrer, bien entendu, que la pauvreté générale, la demande pressante de terre cultivable émanant d'une population nombreuse vont de pair avec l'envie orientée vers la possession de biens. Mais, dans ce cas encore, on ne peut dire si c'est la pauvreté qui a donné naissance à l'envie ou si c'est l'envie qui entraîne la pauvreté. On peut seulement montrer que les deux concordent. En réalité, il est probable que dans une civilisation où ces éléments se correspondent, chacun favorise d'autant plus la croissance de l'autre qu'il y a plus de convergence entre eux. Ils réagissent de concert[20]. »

Les barrières dressées par l'envie face aux efforts d'ascension sociale dans les sociétés formées de groupes ethniques différents

Voici quinze ans environ, un groupe d'ethnologues américains a étudié une petite ville de montagne fondée vers 1870 dans le sud de l'État du Colorado et comptant environ 2 500 habitants d'origine espagnole pour une part et anglo-saxonne pour l'autre. Ils étaient surtout intéressés par les rapports entre les couches supérieures, anglo-saxonnes de la ville et les couches, situées plus bas dans l'échelle sociale, parlant l'espagnol. Leur attention portait en particulier sur les voies et moyens par lesquels un homme de valeur issu du groupe espagnol (58 % de la population de la ville) pouvait accéder à la classe dirigeante anglophone. La plupart des habitants de langue espagnole n'étaient arrivés que vers 1920, venant principalement des villages espagnols situés dans le nord

Digitalizado com CamScanner

du Nouveau-Mexique. Ils forment le groupe professionnel le moins qualifié, rares sont ceux d'entre eux qui possèdent des terres ou quelque autre bien matériel. La plupart n'ont pour vivre que ce qu'ils gagnent par leur travail dans l'agriculture locale.

Pourquoi est-il si difficile pour un homme de ce groupe d'en sortir et de s'élever à un rang meilleur ? L'enquête énumère quatre motifs principaux :

1° Les schémas traditionnels de comportement qui ne préparent pas suffisamment un citoyen de souche espagnole aux contacts avec la culture anglo-saxonne.

2° Les buts de l'ascension sociale sont déterminés par l'exemple du groupe anglo-saxon et supposent par conséquent que l'individu désapprenne ses propres buts.

3° Si le groupe anglophone, compte non tenu d'un certain esprit de caste, est assez ouvert pour accueillir en son sein les membres réellement doués de la communauté espagnole, celle-ci perd de ce fait l'un des siens qui aurait pu devenir un chef dans son propre groupe.

4° Mais le facteur le plus significatif pour notre thème de réflexion est l'envie qu'éprouve le groupe hispanophone à l'égard de ceux des siens qui semblent emprunter la voie ascendante : cette envie constitue un obstacle à la promotion sociale et au succès. La réussite est considérée comme une trahison à l'égard du groupe d'origine. Celui qui, à la force du poignet, accède à un rang social et économique supérieur passe pour s'être « vendu aux Anglo-Saxons [Anglo] », pour avoir « marché sur ses propres gens ». C'est dans la langue espagnole que cette arrière-pensée, par ailleurs soigneusement dissimulée apparaît le plus clairement. Ces Hispano-Américains qui, par leur travail, ont acquis une situation, encore modeste il est vrai, mais supérieure à celle des autres Espagnols, s'appellent *orgullosos* « les fiers », on leur attribue à tort un sentiment de mépris pour ceux qui ont moins bien réussi. Plus parlant encore le nom d'*agringados*, autrement dit « les américanisés » dont on les affuble, mais il faut savoir que *gringo* est, en espagnol, le terme injurieux pour désigner le Nord-Américain.

Beaucoup de ceux qui utilisent ces mots reconnaissent volontiers que leurs compatriotes sont envieux *(invidiosos)* et que pour cette raison ils ne veulent ou ne peuvent pas suivre *(seguir)* ceux qui sont déjà assimilés. Devant de pareils motifs, les auteurs croient à un système d'inhibitions formant un cercle vicieux : les plus doués parmi les hispanophones répugnent à assumer un rôle de direction, car ils savent combien on les soupçonnera et les enviera. La majorité se tient à l'écart de ces chefs potentiels, persuadée qu'en tout état de cause ils ne s'intéressent pas à elle. Et ainsi, les uns restent dans un « ghetto » espagnol alors que les autres, les rares ambitieux qui veulent améliorer leur situation économique, passent aussi vite que possible dans la société non espagnole. Les auteurs estiment même que la discrimination établie par les Nord-Américains n'est pas assez sévère en égard à l'intérêt du groupe ethnique espagnol : car les « Espagnols » qui ont réussi ne sont pas refoulés vers leur groupe d'origine où, devenus des chefs ulcérés, ils pourraient alors lancer une action collective en faveur des leurs : au contraire, libérés de tous liens ils ne peuvent que travailler individuellement à leur ascension[21].

Le crime d'être un bourgmestre

Bien entendu toutes les sociétés ont besoin de chefs et de responsables, même celles qui n'ont pas réussi à neutraliser l'envie qu'éprouve la masse à l'égard de ceux, peu nombreux, qui se sont distingués : il faut donc des personnes assumant des fonctions de direction ; mais dans de nombreux cas la description de leur rôle permet de discerner clairement combien les faits et gestes de tels chefs sont influencés par les effets de l'envie et par le soin qu'ils mettent à les éviter. C'est ainsi que dans une étude sur les Massim du Sud, peuple insulaire de Mélanésie, Cyril S. Belshaw a montré que la pression de l'envie entrave le pouvoir du chef, ce mal nécessaire, à tel point que, pour maintenir l'égalité ou par crainte de profiter trop visiblement d'une innovation, il renonce

Digitalizado com CamScanner

à entreprendre ou il lui arrive d'interrompre une action qui aurait été utile au progrès économique de toute la communauté. De façon générale, les Massim, comme la plupart des tribus mélanésiennes, apprécient que leurs chefs soient de bons administrateurs et des organisateurs de talent. Jadis, ces hommes s'occupaient surtout de la production et de l'échange d'objets destinés à servir dans les cérémonies. La réussite technique d'un tel personnage pouvait être attribuée à sa bonne magie, à ses dons surnaturels : l'observateur européen, lui, voyait surtout les capacités très concrètes d'un bon organisateur. En tous les cas, la haute estime dans laquelle elle tient le manager a préparé cette société aux modes de pensée et d'action modernes dans le domaine de l'économie[22]. Et pourtant beaucoup d'entreprises tournent court ; d'une manière ou d'une autre, leurs directeurs interrompent prématurément les opérations qu'ils ont lancées, en particulier au moment précis où le succès paraît assuré. Pourquoi ? En premier lieu parce que, dans cette civilisation, le chef doit faire preuve d'une grande retenue. Manifeste-t-il quelque impatience ? Aussitôt ses gens sont capables de prendre la fuite. Il ne peut pas crier, n'a pas le droit de manifester de la colère. Avant chaque pas décisif, il doit d'abord mettre l'opinion publique de son côté. Et précisément perce qu'il a été élevé au rang de chef, il doit se demander sans cesse : « À quoi ressemble ma vie, vue par les yeux de mes subordonnés qui m'envient ? » Un patron ne doit pas remporter de succès trop visibles, ne doit pas se permettre un train de vie trop luxueux afin de ne pas provoquer de jalousie, ce qui pourrait inciter les envieux à des pratiques de magie malfaisante [*envious sorcery*] dirigées contre lui. Pour cette raison, aucun responsable ne se place ouvertement au-dessus des autres. La meilleure façon pour lui d'augmenter son prestige, c'est de partager sa prospérité avec autrui. Pour chaque progrès économique qu'il réalise, il doit, pas à pas, faire monter le niveau de vie de son entourage[23].

A cet endroit, Belshaw montre les dommages causés dans le processus de croissance économique et technique par l'envie, ou plus précisément par l'institutionnalisation de mesures destinées

à l'écarter. Il est presque impossible d'introduire des innovations dans une société, d'améliorer l'état d'une économie ou de la faire progresser sans créer d'inégalités. Mais à quel moment un chef de file ou un novateur peut-il être sûr de ne pas s'attirer l'inimité de ceux qui ne profiteront de son initiative que bien plus tard ? L'entrepreneur qui voit son action entravée par l'envie peut, comme Belshaw le montre avec force détails, emprunter par exemple la voie suivante : il mettra un point d'honneur à consommer le plus possible de biens qui ne se laissent pas facilement partager. Ceux qui exigent la répartition des richesses peuvent donc faire échouer un effort d'expansion entrepris dans une bonne intention et dont tout le village aurait finalement profité. Chez les Massi, on cite un métis qui avait renoncé à plusieurs reprises à maintenir en vie des affaires créées par lui, car il ne supportait pas l'envie des autres : en fin de compte, il choisit un poste d'employé dans une firme européenne.

Parfois celui qui veut accéder à un meilleur rang dans la société choisit un petit nombre de personnes dans sa parenté et va s'installer avec elles dans un autre village où tous peuvent avoir part à son enrichissement. S'il refuse l'idée de s'établir ailleurs, mais qu'il ne veuille pas affronter l'hostilité teintée d'envie de son village natal, voici le comportement qu'il choisit : il s'efforce d'imiter aussi fidèlement que possible le style de vie du consommateur moyen type. Peut-être s'offre-t-il à lui-même et à sa famille de petits articles de luxe, si possible peu voyants ; peut-être sa nourriture contient-elle un pourcentage plus élevé de protéines, mais il accumule en secret sa fortune ou la distribue libéralement dans des fêtes. S'il est vrai que cette générosité lui vaut le respect des gens, en revanche, elle ne contribue en rien à l'essor économique de l'ensemble de la population.

L'un des hommes qui fait autorité en matière de pays sous-développés, S. Herbert Frankel a montré en 1958 les effets de la tyrannie exercée par une parenté envieuse sur l'Africain qui veut se faire une place au soleil. La petite communauté vivant chichement, dans le cadre d'une culture tribale rigide est l'un des

Digitalizado com CamScanner

traits caractéristiques d'une bonne partie de l'Afrique. Une telle communauté considère avec méfiance tout homme en train d'améliorer sa situation. Frankel compare cette mentalité à l'égalitarisme extrême régnant dans certains pays développés ou l'homme qui travaille courageusement et qui réussit passe pour un gars qu'on ne voudrait pas avoir comme voisin et à qui l'on devrait faire payer le plus possible d'impôts.

Frankel a dépeint les difficultés d'un important chef de tribu du Ghana. Cet homme avait travaillé trente années durant comme employé de bureau dans diverses firmes européennes d'import-export. Il savait que la seule voie lui permettant d'obtenir de l'influence en politique était la thésaurisation : les sommes amassées lui permettraient de financer une organisation politique. La chose était extrêmement difficile dans son cas. Chaque fois que les membres de sa parenté supposaient qu'il avait mis de l'argent de côté, ils lui imposaient un tour de vis en invoquant ses devoirs envers les siens. Frankel a observé en Afrique occidentale des gens rôdant aux portes des banques pour se jeter tels des vautours sur leurs proches parents au moment où ceux-ci sortaient après avoir prélevé de l'argent. Le chef dont on vient de parler était obligé de transférer ses économies de banque en banque, car sa parenté soutirait aux employés des renseignements sur son avoir. Il se fit construire une maison, mais interrompit volontairement les travaux avant la fin, pour pouvoir dire aux siens : « Vous voyez, je suis un pauvre homme. Je n'ai même pas les moyens de terminer ma maison. » Ils finirent par le croire et il put continuer ses efforts en vue de parvenir à l'indépendance financière[24].

Crainte du succès

Le novateur primaire (créateur, inventeur), peut dans son emballement, sa joie de découvrir, sa curiosité, mépriser les contrôles sociaux de son entourage. Mais en règle générale, pour pouvoir se répandre dans une civilisation, chaque nouveauté a besoin que de nombreuses

personnes l'adoptent. Or celui qui veut jouer ce rôle devient l'objet, le phénomène est typique, d'une double pression sociale.

Le représentant d'une Agence pour le développement agricole, privé ou public, incite, dans un village hindou, un paysan à utiliser pour sa prochaine récolte un type de semences ayant subi un traitement spécial, ou un nouvel engrais. En général, celui-ci ne le fera pas. Interrogé sur les motifs de ce refus, un vieil hindou, ignorant tout de notre théorie, mais riche d'une longue expérience acquise en qualité de missionnaire dans les villages de son pays nous répondit :

Si l'amélioration promise se réalisait, si donc sa récolte était particulièrement abondante, il lui faudrait craindre *nazar lagna*. Ce terme signifie en urdu « regard (er) » ou « œil », mais n'est pas employé normalement dans ce sens : il ne s'applique qu'au regard malveillant, destructeur, envieux d'un autre homme ou d'un démon. Il craint l'envie, celle de ses concitoyens autant que celle d'esprits de toute espèce.

Bien entendu, dans un village hindou, on craint *nazar lagna* dès que quelqu'un s'estime en meilleure santé, plus beau, plus comblé d'enfants, plus riche que ses voisins. Il est donc évident que cette crainte sera plus forte encore chez un homme qui s'attend à se distinguer des autres villageois grâce aux fruits d'une innovation qu'il a acceptée de son plein gré.

Dans la mesure où j'ai pu m'en rendre compte, il ne semble pas y avoir aujourd'hui en hindi de mot désignant le « mauvais œil ». L'hindou utilise plutôt le terme *nazar lagna*. L'urdu est la langue des musulmans qui, avant le partage de l'Inde, formaient une minorité parmi les hindous depuis l'an 1100 environ. Chez les Arabes et les autres peuples musulmans, la crainte du mauvais œil est particulièrement vive et se concrétise entre autres par le port du voile et l'art de bâtir les maisons en les tournant vers l'intérieur. Quand on connaît la dynamique des problèmes des minorités on imagine facilement pourquoi les hindous ont emprunté à un peuple de croyance différente le mot désignant la magie malveillante, née de l'envie qu'éprouve une autre personne à votre égard. Par ailleurs, le hindi a emprunté beaucoup de mots urdus car, en soi, il est plus

Digitalizado com CamScanner

facile à un hindou d'apprendre l'urdu que le hindi, ne serait-ce qu'à cause de la prononciation. En urdu *nazar* signifie regard et c'est dans ce sens neutre qu'on l'emploie. *Nazar lagna* veut dire mauvais œil, et les hindous n'emploient que cette dernière forme.

Devant une innovation qu'on vous propose, on craint donc, d'une part, son succès. Mais en même temps – selon les explications du guide qui me renseignait – le paysan réfléchit aux conséquences d'un échec : celui qui met en pratique cette innovation (bien plus encore que l'inventeur) s'expose immanquablement à la plus impitoyable des railleries, au ridicule, si elle ne produit pas le résultat promis. Ce dilemme, qui est surtout valable pour des hommes vivant dans des cultures dominées par la tradition, mais qu'on trouve encore dans des cultures plus avancées, constitue l'un des obstacles les plus importants à la réussite des processus de développement. Mais le motif, la raison déterminante sur le plan psychologique comme sur le plan social de ce double contrôle – de nombreux exemples le prouvent – c'est sans conteste l'envie potentielle omniprésente dans toute collectivité. Un ricanement de dérision salue l'échec du novateur parce que celui-ci a accepté un risque que la majorité avait refusé d'affronter, faute de courage ou d'ardeur au travail. Mais la menace tacite de *nazar lagna* plane sur lui en cas de succès. À ce point de notre raisonnement, nous devrions nous rappeler que la plupart des religions primitives et même certaines religions plus évoluées connaissent la notion d'être surnaturel envieux, susceptible parfois même de se moquer de l'homme. L'un des plus grands services que le christianisme a rendus au monde, sans l'avoir voulu d'ailleurs, en apportant à celui-ci des possibilités et des moyens de renouvellement, a été de proposer pour la première fois à l'homme des êtres surnaturels qui ne peuvent ni l'envier ni se moquer de lui. Jamais croyant ne soupçonnera le Dieu du christianisme ou les saints de répondre par l'envie à son bonheur ou à sa réussite ni de l'accabler de leur dérision ou de leurs sarcasmes si ses efforts sincères se soldent par un échec.

Chapitre 6

Psychologie de l'envie

Les observations faites parmi des peuplades aux cultures les plus différentes montrent donc de manière irréfutable que l'envie, et plus encore la crainte d'être envié et, selon les cas, « ensorcelé » sont indépendantes de l'importance de l'objet-prétexte ou de sa valeur. Il peut souvent ne s'agir que de vétilles. On est en droit d'objecter que ce sont peut-être des vétilles à nos yeux seulement. Pour l'homme appartenant à une civilisation primitive, ce sont au contraire des trésors que l'un possède et l'autre pas. L'argument est valable jusqu'à un certain point. Mais on peut trouver aussi des cas d'envie violente visiblement déclenchée par des objets qu'on ne saurait compter au nombre de ceux qui signalent un train de vie fastueux. Qu'on se rappelle par ailleurs nos observations sur les causes de l'envie dans les sociétés modernes industrialisées de type avancé. Elles aussi viennent à l'appui de notre hypothèse selon laquelle l'envie n'est pas directement proportionnelle à la valeur de l'objet envié, mais se concentre très souvent sur de petits riens dérisoires ; ajoutons que dans certains cas, le meilleur moyen de parer à l'envie de son voisin, de son collaborateur ou de son électeur consiste à rouler non pas dans une voiture de cylindrée légèrent supérieure, mais, pour parler par images, dans une Rolls-Royce ou bien à ne pas aller en Sicile quand lui passe ses vacances au bord d'un lac bavarois, mais à faire le tour du monde. En termes simples : une inégalité écrasante, provoquant

Digitalizado com CamScanner

l'étonnement, surtout si elle comporte un élément tout à fait inaccessible au commun suscite bien moins l'envie que l'inégalité minime devant laquelle l'envieux doit se dire : il s'en faut de peu pour que moi aussi j'en sois capable.

Jalousie entre frères et sœurs

Une explication fondée sur la psychologie et partant de la jalousie entre frères et sœurs pourrait montrer pourquoi l'envie naît plutôt de différences minimes que d'inégalités vraiment importantes. Dans la mesure où la tendance à l'envie se forme pour une large part – dans certains cas même exclusivement – au moment où le sujet connaît la jalousie entre frères et sœurs et en souffre, on se trouve pratiquement en présence d'un réflexe conditionné qui, par sa nature même, se déclenche à partir d'un seuil d'excitation relativement bas. À l'intérieur d'une famille, d'un groupe de frères et sœurs, l'objet envié sera dans la plupart des cas assez semblable à celui que l'intéressé possède, souvent même identique, et c'est seulement dans l'imagination de l'enfant poussé par le ressentiment qu'il paraîtra plus beau, plus neuf, plus cher, plus grand et meilleur. On pourrait presque dire que l'envieux attend vraiment dans son subconscient que des différences, minimes en elles-mêmes, entre lui et l'Autre, viennent réveiller ce sentiment comme cela avait été le cas bien plus tôt, dans son enfance et sa jeunesse.

L'ethnologie comparée ne laisse subsister aucun doute sur l'universalité de la jalousie entre frères et sœurs. Il se peut que telle ou telle culture la tempère quelque peu, mais la plupart des peuples primitifs sont pleinement conscients du problème et ont souvent recours à de curieux tabous pour éviter le pire.

Chez les Sioux de la Prairie, en Amérique du Nord, il arrivait qu'un Sioux adulte tirât vanité du nombre d'années que sa mère avait laissé s'écouler entre sa naissance et celle de l'enfant suivant. Ceci montrait, disait-il, combien sa mère l'avait préféré, quant il était enfant, à l'attrait des rapports sexuels[1].

Une tribu d'indiens Dakotas au Canada s'efforçait tout particulièrement d'éviter que la jalousie ne s'installe entre des jumeaux. Ceux-ci étaient considérés comme une seule personne. On devait les traiter sur un pied d'égalité absolue, sinon la jalousie entre eux, que leur état devait certainement rendre démesurée, pourrait, pensait-on, envoyer l'un des deux dans l'au-delà[2].

Certains indiens du Guatemala pratiquent un rite particulier lors de la naissance d'un nouvel enfant dans une famille : on prend une poule vivante et on la tue en la frappant contre le corps de l'enfant précédent. Cet acte, disent-ils, absorbe l'inimitié qui risquerait de se déclencher à l'encontre du nouveau-né[3]. Un chercheur rapporte que dans un village arabe règne une croyance selon laquelle la jalousie de l'aîné peut être si forte que sa haine et son envie provoquent la mort du plus jeune[4]. Chez les Dobu du Pacifique, une société dont nous avons déjà vu qu'elle était déchirée par l'envie, les précautions prises pour éviter que naisse la jalousie entre frères et sœurs jouent un rôle particulier. À partir de la puberté, des frères ne doivent jamais dormir l'un près de l'autre. On croit que le sang empoisonné de l'un passerait dans l'autre, provoquant ainsi un fratricide. En réalité, selon l'opinion de Fortune, les incompatibilités entre frères auraient pour origine la jalousie provoquée par la primogéniture. Chez les Dobu, un père ne transmettra jamais son pouvoir et ses procédés magiques à deux de ses fils. S'il en a six, cinq d'entre eux n'obtiendront rien de lui dans ce domaine. Mais il peut, pour des raisons sentimentales, ne pas tenir compte du droit d'aînesse. Un violent sentiment d'envie règne donc entre frères, car nul ne sait à qui ira l'héritage et c'est pourquoi les normes de la civilisation à laquelle ils appartiennent les maintiennent à l'écart les uns des autres[5].

Il serait faux cependant de considérer l'état des choses tel qu'il se présente dans le cercle restreint de la famille, c'est-à-dire la jalousie entre frères et sœurs et une certaine rivalité entre un enfant et celui des parents qui est du même sexe comme la cause ou la source unique d'envie potentielle. Pour chaque individu – et la masse énorme des preuves, fournies par toutes les cultures ainsi

Digitalizado com CamScanner

que par la psychologie des profondeurs ne laissent aucun doute à ce sujet – la famille au sens étroit du terme est certes le premier champ clos où l'on apprend à se faire valoir en se mesurant aux autres, où presque tout le monde fait les premières expériences douloureuses de l'envie ; toutefois nous devons plutôt nous représenter l'histoire de l'envie de la manière suivante : des tendances agressives phylogénétiques existent dans tout organisme (on les trouve également chez des animaux qui n'ont ni frère ni sœur), mais chez l'homme elle sont spécialement sollicitées et modulées du fait d'une enfance de durée exceptionnelle dans l'espace social que constitue la famille et dans le cercle des frères et sœurs, de sorte qu'à la fin du processus nous nous trouvons en face d'un phénomène typique : la faculté d'envier.

Mais il est tout aussi légitime d'admettre, suivant en cela les théories modernes de la physiologie du comportement, qu'il existe chez les hommes pris individuellement d'importantes différences d'intensité, d'ordre physiologique, dans l'agressivité, de sorte qu'un tel, ayant fait l'expérience de la jalousie entre frères et sœurs, connaîtra par la suite tous les tourments de l'envie tandis que tel autre assimilera mieux, c'est-à-dire sans éprouver l'envie, des expériences analogues vécues dans sa famille.

L'envie dans la perspective de Sigmund Freud

Autant que j'ai pu en juger, c'est dans des réflexions publiées sous le titre *Psychologie des masses et auto-analyse*[6] que Freud s'arrête le plus longuement sur le sentiment d'envie. Il s'efforce de mettre au clair ses idées sur l'ontogénèse de l'instinct grégaire :

« La peur d'un petit enfant seul ne s'apaise pas à la vue d'une autre personne quelconque » faisant partie du groupe « mais est, au contraire, plutôt provoquée par l'arrivée de cet "étranger". C'est que, pendant un long espace de temps, l'enfant ne manifeste ni la moindre trace d'instinct grégaire, ni la conscience d'appartenir à une collectivité. Ce sentiment éclôt dans le groupe constitué par les

frères et sœurs et prend racine dans les rapports enfants-parents, en particulier sous forme de réaction à l'accès d'envie [!] par lequel l'enfant plus âgé accueille le plus jeune. L'aîné voudrait bien sous l'influence de la jalousie refouler le nouvel arrivant, le tenir éloigné des parents et le priver de tous ses droits, mais constatant que cet enfant – comme tous ceux qui viendront après lui – est également aimé par les parents, comprenant aussi qu'il lui est impossible de persister dans son attitude hostile sans se nuire à lui-même, il est obligé de s'identifier aux autres enfants. Dans leur groupe naît alors une conscience de masse ou de communauté qui trouve son prolongement plus tard à l'école. »

Cette genèse consécutive à une réaction, comme dit Freud a pour premier effet une exigence hautement proclamée de « justice », de traitement égal pour tous : « Du moment qu'on ne peut pas être le plus favorisé, qu'au moins personne, alors, ne bénéficie d'une faveur. »

Freud admet qu'on pourrait juger peu vraisemblable cette mutation de la jalousie et son remplacement par une conscience de masse, par un sentiment de solidarité du groupe, si l'on ne l'observait pas sans cesse, y compris chez les adultes. Il cite en exemple (déjà, alors qu'il ne connaissait pas le terme) le club des fans, autrement dit l'association des femmes admirant un chanteur : chacune d'elles aurait certes envie d'arracher les yeux aux autres, mais comme aucune ne peut posséder seule leur idole commune elles préfèrent former un groupe d'exaltées qui lui rendent un culte.

Freud déclare ensuite, dans une subtile définition de l'idée de « justice sociale » :

« Ce que plus tard, on trouve en action dans la société sous le nom *d'esprit de corps* ne renie pas son origine : l'envie initiale. Nul n'a le droit de chercher à se distinguer, tous doivent être égaux et posséder les mêmes choses. Justice sociale signifie qu'on renonce soi-même à beaucoup afin que les autres soient obligés d'y renoncer eux aussi ou, ce qui revient au même, ne puissent pas le revendiquer. Cette exigence d'égalité est la racine de la conscience sociale et du sentiment du devoir. »

Digitalizado com CamScanner

À ce propos, Freud rappelle l'histoire du jugement de Salomon : « Du moment que l'une des femmes a perdu son enfant, l'autre ne doit pas, elle non plus, avoir d'enfant vivant. C'est au moment où elle formule ce souhait qu'on reconnaît la mère dont l'enfant est mort. »

Poursuivant son analyse, Freud cherche à montrer comment sa théorie de l'esprit de solidarité est compatible avec le principe d'autorité. On est surpris, à ce propos, par la clarté que ses observations et leur interprétation jettent sur la sociologie du national-socialisme dans l'Allemagne hitlérienne : n'a-t-on pas assisté, dans ce pays à la fusion entre un principe d'autorité poussé jusqu'à l'absurde et d'une symbolisation presque aussi fanatique du principe d'égalité ? Freud écrit à ce propos : « L'adhésion à une société donnée repose par conséquent sur la conversion d'un sentiment, hostile à l'origine, en un lien de caractère fortement positif présentant tous les aspects d'une identification. Dans la mesure où nous avons pu jusqu'à présent déchiffrer le phénomène, cette conversion semble s'opérer sous l'influence d'un attachement de type amoureux qu'éprouve une collectivité pour un homme situé en dehors de sa masse. À nos yeux, cette analyse de l'identification ne nous semble pas avoir été menée jusqu'à son terme, mais, pour ce que nous avons l'intention de montrer ici, il suffit que nous revenions sur un point précis : l'exigence initiale est la mise sur un pied d'égalité de tous les membres de l'organisation... Mais n'oublions pas que l'exigence d'égalité à l'intérieur de la masse ne vaut que pour ceux qui la composent, non pour leur chef. Tous les individus doivent être égaux entre eux, mais tous veulent avoir un chef unique qui les domine et les commande. »

Partant de cette opinion de Freud, on pourrait expliquer de la manière suivante l'animosité parfois violente des attaques menées contre quiconque critique le principe ou l'idée d'égalité : les hommes adhèrent d'autant plus facilement et d'autant plus fanatiquement à cette idée qu'ils ont dû refouler la jalousie éprouvée à l'origine envers leurs frères et sœurs – ou tout autre forme d'envie – et la convertir en sentiments de solidarité.

Remarque étonnante : nombreux furent, au cours des années 1925-1950 à peu près, en particulier dans les pays anglo-saxons, les psychanalystes se réclamant de Freud qui s'engagèrent politiquement et qui mirent au premier plan de leurs préoccupations l'idée politique d'égalitarisme pris à la lettre. Ceci explique peut-être pourquoi personne ne fut tenté de mener plus loin les premiers pas ébauchés par Freud dans sa réflexion sur la politique sociale.

Abraham Kardiner a expliqué clairement pourquoi Freud n'avait pas vu toute l'étendue des problèmes dévoilés par la sociologie et surtout pourquoi il avait à peine prêté attention à la masse des phénomènes relatifs à l'envie et à ses conséquences sociales dans le monde des adultes.

L'idée fondamentale de Freud peut s'exprimer ainsi : on oblige chaque individu à s'identifier aux autres membres d'un groupe en exigeant de lui qu'il fasse taire la jalousie qu'il éprouve à l'égard des autres et qu'il la remplace par l'appel à plus de justice et d'égalité. Cette aspiration à l'égalité est – pourrait-on dire – la rançon payée par le groupe en échange du renoncement à la jalousie qui mettrait son existence en danger. De ce besoin d'égalité naissent la conscience sociale et le sentiment du devoir[7]. La solidarité est donc le résultat d'une contrainte, d'une mutation particulière de l'hostilité originelle, de la jalousie. Nous pouvons faire nôtre cette théorie. Mais, comme le fait remarquer Kardiner, l'erreur de Freud vient de ce que, à ses yeux, l'agressivité est un instinct : « C'est pourquoi il ne peut pas considérer les inégalités dans la répartition de la richesse et des biens comme sources de l'agressivité, bien que cette tendance soit visible dès que plusieurs enfants se trouvent rassemblés[8]. »

Kardiner estime que lui-même et Linton ont démontré, en s'appuyant sur leurs observations faites dans les sociétés des îles Marquises et Tanala, que la théorie de l'instinct développée par Freud n'est d'aucune utilité si l'on veut expliquer l'origine de la haine et de la rage de destruction ou encore du renforcement progressif du super-ego à l'intérieur d'une communauté. On a pu montrer clairement par exemple que dans la civilisation

Digitalizado com CamScanner

tanala-betsiléo certaines formes aussi bien agressives que masochistes de la rage destructrice (possession démoniaque et usage de la magie noire) apparaissent chaque fois que se produisait une pénurie de produits alimentaires.

Pour Kardiner et Linton, les seuls aspects de la sociologie de Freud qui se sont révélés faux à l'usage dans l'analyse comparative des cultures sont par conséquent ceux « qui reposent sur la théorie de l'instinct ou qui ont été déduits du parallélisme entre phylogénèse et ontogénèse. Globalement, ces théories entraînèrent Freud à ne pas examiner de plus près les problèmes sociaux de son temps et leurs manifestations concrètes ; il ne chercha donc pas à approfondir sa connaissance des réactions humaines face à l'environnement social tel qu'il se présentait à son époque[9]. »

Certaines études de psychanalyse où le terme « envie » figure dans le titre ou dans l'index ont, chose curieuse, décrit exclusivement l'envie qu'un homme éprouve à l'égard des organes sexuels féminins et réciproquement. Ce point de vue est déterminant pour beaucoup de réflexions et de spéculations en psychanalyse. Mais je n'arrive pas à comprendre comment des auteurs, formés par des études de psychologie et s'intéressant à leur sujet, ont pu se laisser fasciner par l'envie réciproque que l'un et l'autre sexe porte à un petit secteur d'anatomie, au point de ne plus accorder la moindre attention au rôle autrement plus important de l'envie dans l'ensemble de l'existence humaine[10].

De nombreux exemples montrant la durée et l'intensité de la jalousie entre frères et sœurs se trouvent dans un livre du psychiatre A. Gutheil sur le langage du rêve. Toutefois il utilise le plus souvent le terme d'envie *(envy)* quand il s'agit en fait de *jealousy*. On lit ainsi à propos d'un patient : « À l'inverse de ce qu'il vit à l'état conscient, il relate des rêves emplis d'activité et d'états émotionnels. Et tous ses sentiments sont visiblement antisociaux. C'est son envie criminelle, son intolérance vis-à-vis de certains membres bien précis de sa famille, combinés à une fixation affective à cette famille en général qui sont à la base de son symptôme d'indifférence. »

Une jeune fille de dix-neuf ans envie son frère cadet que leurs parents avaient, durant l'enfance, entouré de plus d'attentions qu'ils ne lui en avaient consacré à elle. Elle souhaitait être aussi jeune que lui et raconte un rêve dans lequel elle réintègre sa mère : « Je suis au lit avec mon frère. Nous nous sommes enroulés l'un sur l'autre comme des embryons ». Gutheil rapporte encore différents autres rêves de ses patients dans lesquels on décèle souvent que des difficultés dans la vie professionnelle ou d'autres problèmes du même ordre ont pour origine l'envie à l'égard d'un ami, d'un beau-frère ou de frères et sœurs qui ont mieux réussi[11].

Le matériel fourni par ces observations de rêves dans le cadre de la psychanalyse vient en tous cas confirmer ma constatation plus générale, à savoir que les sentiments d'envie et de jalousie sont vécus et découverts en premier lieu dans le groupe des frères et sœurs et que, pour peu qu'ils atteignent une certaine intensité, ils peuvent avoir sur la personnalité des effets extraordinairement inhibitifs et destructeurs.

Dans un livre sur les origines de l'amour et de la haine, le psychiatre Ian D. Suttie parle de la « jalousie de Caïn » *(Cain jealousy)*. La nécessité de la contrôler serait à l'origine du *leitmotiv* éthique qui parcourt les différents cultes de la Mère. Cette forme de jalousie est celle qui apparaît la première et dont les effets sont les plus puissants dans le développement de l'individu. Suttie cite également des peuples primitifs, tels les Ban-tous chez qui « des mesures compliquées sont prises pour contrecarrer la "jalousie de Caïn" ». Chez les indigènes du centre de l'Australie, dit-il, la mère mangeait un de ses enfants sur deux et laissait le précédent participer à ce repas. En tant que psychanalyste Suttie dit à ce propos : « Ainsi l'enfant peut non seulement continuer à "manger sa mère", mais celle-ci lui permet même de manger l'enfant plus jeune[12]. » Ce cannibalisme aux fins d'atténuation de la jalousie entre frères et sœurs rappelle la coutume citée plus haut et qui consistait, lors de la naissance d'un enfant dans une famille, à tuer une poule en la frappant contre le corps de l'enfant précédent.

Digitalizado com CamScanner

Ian D. Suttie insiste sur le fait que la jalousie sexuelle doit être considérée comme la source principale de tous les contrôles, qu'ils soient sociaux (tabous) ou endopsychiques (inhibitions, refoulements). Selon lui, la « jalousie de Caïn » est le facteur le plus important dans le processus de sociabilisation, d'adaptation à une société : la jalousie entre frères et sœurs est biologiquement inévitable (excepté, peut-être, chez les tout-petits) et constitue un événement vécu de très bonne heure.

Fonction sociale de la jalousie entre les sexes

Après la jalousie entre frères et sœurs vient la jalousie entre sexes qui se rattache à la première et peut même la dépasser en intensité. Mais, contrairement à ce qui a lieu pour le problème de la jalousie entre frères et sœurs, la plupart des sociétés ont réussi, grâce au tabou universellement reconnu de l'inceste, à supprimer autant que possible les chances d'excitation sexuelle immédiate à l'intérieur de groupes restreints, de sorte que l'unité de base de la société humaine, la famille, reste préservée. Murdock a étudié la nature et les limites de ce tabou dans deux cent cinquante sociétés tribales vivant pour la plupart dans des conditions très modestes. Voici sa conclusion : On peut penser que les seules sociétés (tribus) encore existantes – et par conséquent susceptibles d'être observées – sont celles qui ont su, grâce à des méthodes de persuasion rationnelles ou irrationnelles dans le domaine de l'inceste, créer des inhibitions efficaces et ramener à un minimum les conflits à l'intérieur des familles.

Aucune société n'a pu exister longtemps si elle était dépourvue de ce garant d'unité sociale qu'est la famille (parents et enfants). La moindre altération de cet élément de base affaiblit et met en danger la société tout entière. Or, souligne Murdock, aucune forme de conflit n'est plus destructrice que la rivalité sexuelle et la jalousie. Seul le tabou de l'inceste rend possible l'existence d'une famille stable dont les membres font preuve d'esprit coopératif.

Sans minimiser d'autres motifs, Murdock donne la priorité à la théorie fonctionnelle : l'intérêt de chaque individu *et* la bonne marche en général de la société exigent que des normes sévères, propres à chacune des cultures considérées, viennent renforcer les contrôles ou les inhibitions acquis par l'habitude de la vie en groupe et qui font obstacle à la naissance de la jalousie aux points de contact critiques de ce groupe. À l'appui de sa théorie, Murdock se réfère à Freud. C'est à lui que nous devons les premiers éléments d'une théorie riche en développements et selon laquelle tout phénomène social aussi répandu et aussi profondément enraciné que l'est par exemple l'horreur de l'inceste doit avoir son origine dans la famille au sens étroit du terme. Mais à partir de là, la théorie de Murdock va plus loin que la théorie – bien trop simple – de l'Œdipe selon Freud. Car, tout compte fait, la plupart des mécanismes freudiens et leurs résultats – projection, sadisme, régression et autres – sont rarement tolérés ou encouragés par la société. En revanche, dans le cas du tabou de l'inceste, il s'agit d'une contrainte qui est toujours encadrée par des règlements culturels admis par tous.

Murdock complète la théorie freudienne par la fonction sociologique du tabou de l'inceste. Il attire l'attention sur ses avantages économiques et techniques. Au départ, chaque famille possède une culture qui lui est propre et dans laquelle nombre d'inventions, d'améliorations et d'acquisitions langagières qui constituent le fond d'une civilisation se développent d'abord pour être ensuite adoptées par d'autres, ce qui finalement les consolide et leur confère valeur de normes. Or dans la mesure ou le tabou de l'inceste oblige au mariage en dehors de la famille, il contribue à la diffusion de ces nouveaux éléments d'une culture. Murdock suppose qu'une société pratiquant le mariage incestueux pourrait avoir le dessous dans un conflit avec d'autres sociétés respectant le tabou de l'inceste, par suite d'une diffusion insuffisante d'éléments de culture importants ou, à tout le moins, à cause de la trop grande différence de coutumes de famille à famille. Ne nous sommes-nous pas appuyé sur le même enchaînement d'idées pour montrer la fonction salutaire

Digitalizado com CamScanner

des processus et des dispositifs sociaux et psychologiques qui diminuent les effets de l'envie dans tout groupe humain ?

Enfin Murdock tente de répondre à la question suivante : pourquoi les tabous universels de l'inceste s'étendent-ils si régulièrement à des parents de rang plus éloigné et, précise-t-il, à des branches de la famille tout à fait différentes d'une société à l'autre ? Ici les théories, aussi bien psychanalytique que sociologique sont impuissantes à répondre. C'est pourquoi il a recours au principe de la généralisation de l'excitation telle qu'elle a été développée par le behaviorisme, en particulier par C.L. Hull. Selon ce principe, toute réaction acquise en liaison avec une excitation ou un ensemble d'excitations peut être déclenchée également par des excitations ou des ensembles de stimulations similaires. Les processus d'évitement découlant du tabou de l'inceste dériveraient, pense-t-il, de ce principe. En règle générale, la sœur de la mère ressemblera à cette dernière. Mais ce seul fait ne suffirait pas à expliquer la portée du tabou. Murdock revient donc à une théorie sociologique : celle de la prévention des conflits. Les tabous de l'inceste dans leur forme plus généralisée contribuent à la paix sociale aussi bien dans la famille au sens large que dans le clan et la communauté[13]. Mais des objections se sont élevées récemment contre les idées purement sociologiques de Murdock sur le tabou de l'inceste car on a pu l'observer également chez les animaux[14].

Autres apports de la psychanalyse

La psychanalyste Phyllis Greenacker parle d'un complexe de Médée qu'elle dit avoir découvert chez les femmes traumatisées par une expérience vécue durant leur enfance. Il s'agit pour l'essentiel de sentiments d'envie, de comparaisons et d'angoisses à propos des caractéristiques sexuelles primaires et secondaires chez l'homme et chez la femme. Il existerait une situation type dans laquelle cette expérience se déroulerait le plus souvent : la mère de la patiente aurait mis au monde un nouvel enfant avant que l'intéressée ait eu

seize mois, c'est-à-dire avant qu'elle ait commencé à parler. À la vue du nouveau-né tétant le sein de sa mère, la fillette éprouverait des sensations intenses mais impossibles, pour elle, à exprimer verbalement ; on pourrait observer une forme analogue de jalousie chez certains animaux domestiques à la naissance d'un bébé[15].

Le psychiatre viennois Viktor E. Frankel, se référant à l'expérience, vécue par lui, du camp de concentration, et cherchant à jeter les bases d'une psychothérapie existentielle n'a cessé de montrer dans ses écrits combien l'intensité et l'étendue de la douleur humaine sont relatives. Plus un environnement paraît étouffant et dissolvant pour l'observateur placé à l'extérieur, plus l'homme qui en est prisonnier sait y découvrir au milieu de ses souffrances quotidiennes, ne fût-ce que dans des différences qualitatives qu'il est le seul à percevoir, des aspects positifs et s'y cramponner[16]. Mais le fait qu'il n'y ait pas, dans la souffrance infligée à l'homme par son environnement, de niveau où deux êtres partageant le même sort et s'observant mutuellement ne puissent déceler heure après heure, minute après minute des inégalités entre leurs destins, a pour conséquence, rapporte Frankel, que l'envie persiste entre eux, même dans cette situation. Il se souvient de l'envie qui s'empara de lui à la vue d'un groupe de détenus ordinaires : ils pouvaient prendre un bain et possédaient une brosse à dents. Mais il existait des motifs d'envie même à l'intérieur du camp de concentration : les différents surveillants sous l'autorité desquels il fallait travailler ne distribuaient pas tous leurs coups avec la même régularité. Ou bien on enviait ceux qui n'étaient pas obligés, dans leur travail, de patauger dans de la terre glaise molle et profonde, etc[17].

Mais Frankel montre aussi que l'être humain, quelque cruellement qu'il fût traité et défavorisé peut, dans l'intérêt de sa santé psychique, puiser, précisément dans ce constat de son impuissance de nouvelles forces pour l'avenir. Dans ce contexte, Frankel rappelle la formule de Nietzsche : « Ce qui ne me tue pas me rend plus fort[18]. »

Voici quelques années, un groupe de psychiatres américains a cherché une méthode permettant de mesurer le degré d'hostilité

Digitalizado com CamScanner

dans des situations cliniques. Trente patients et autant de patientes furent soumis à un interrogatoire détaillé et leurs signes d'animosité classés par trois observateurs dans les rubriques suivantes : ressentiment, animosité verbale, animosité indirecte, voies de faits, méfiance, inimitié diffuse et intensité des tendances hostiles. Le détail le plus typique, du point de vue de notre recherche, est que dans cette étude l'envie n'est même pas mentionnée : on n'y parle que du ressentiment. Ce dernier se définirait comme une irritation à propos d'une insuffisance, réelle ou imaginaire, dans les soins reçus. Les auteurs commencent par expliquer les différents sens que le terme hostilité (utilisé plus couramment dans la littérature anglaise que ne l'est son équivalent allemand dans la littérature allemande) peut avoir dans la littérature psychanalytique. À cette fin ils s'appuyent entre autres sur une analyse de Grayson. Hostilité pourrait signifier : a) un état d'âme négatif, b) des pulsions destructrices, c) une attitude agressive, d) une réaction consécutive à une frustration (non-réalisation d'un désir). On admet, certes, que l'hostilité a plusieurs composantes, mais à aucun moment on ne pousse la réflexion assez loin pour aboutir à l'envie[19].

Le psychanalyste américain Harry Stack Sullivan fait une différence très judicieuse et utile entre envie *(envy)* et jalousie *(jealousy)* en s'appuyant sur le modèle formé selon le cas par un groupe de deux ou de trois personnes :

« Je voudrais préciser maintenant les différences que j'observe entre envie et jalousie, car ces deux mots sont souvent utilisés comme synonymes. Il existe une différence fondamentale entre les composantes qui mènent à ressentir soit de l'envie soit de la jalousie. En outre, une différence essentielle provient de la position réciproque des personnes engagées dans chacun de ces processus : l'envie apparaît dans un groupe de deux personnes, complété éventuellement par un autre groupe binaire : l'envieux et son confident. En revanche, la jalousie apparaît toujours dans des rapports sociaux concernant un groupe d'au moins trois personnes, parfois davantage. Je définis l'envie – plus répandue dans notre société que la jalousie – comme un sentiment en rapport avec

les biens que possède une personne ou les traits de son caractère. L'envie est une activité psychique de substitution ; le sujet considère les conséquences malheureuses entraînées par le fait qu'un autre possède une chose que lui-même n'a pas.

« Et l'envie ne cesse pas d'être de l'envie quand elle passe des biens possédés par un autre aux qualités personnelles de celui-ci. Il peut y avoir envie quand on est obligé de s'avouer que, comparé à un autre on n'est pas aussi bon ou aussi capable. Bien que, au départ, l'envie n'existe que dans un groupe de deux personnes, l'une des deux peut être plus ou moins virtuelle.

« Le concept de jalousie, lui, ne s'applique jamais à un cas de figure comportant deux partenaires. Il s'agit, sans exception, d'un processus très compliqué et douloureux supposant l'existence d'un groupe de trois personnes ou davantage et dans lequel une ou plusieurs personnes peuvent être de purs produits de l'imagination. La jalousie est bien plus tenaillante et plus accablante que l'envie. Contrairement à celle-ci la jalousie n'a pas pour objet une qualité ou un bien appartenant à l'autre personne, mais embrasse un vaste complexe de rapports inter-humains. Bien que les statistiques soient difficiles à établir, la jalousie semble souvent se manifester durant l'adolescence[20]... »

Sullivan reconnaît aussi, à juste titre, la parenté entre l'envie et l'apitoiement sur soi-même. Selon lui, l'envie en tant que telle, n'est certes pas apitoiement sur soi-même, mais peut en tenir lieu. L'apitoiement sur soi-même peut apparaître dans les situations les plus variées dans lesquelles une personne qui se tient généralement en piètre estime, connaît des difficultés. L'apitoiement sur soi-même nous épargne des comparaisons empreintes d'envie avec d'autres personnes et qui seraient pénibles pour notre amour-propre[21].

Dans sa description du phénomène de ressentiment, Sullivan fait allusion à la composante psycho-somatique : « Ainsi, le ressentiment *(ressentiment)* est le nom donné à l'aspect visible de processus fort complexes qui, s'ils s'étaient exprimés plus directement, auraient conduit le sujet à subir le pouvoir coercitif d'une autorité. Voilà pourquoi certains aspects importants du ressentiment demeurent

Digitalizado com CamScanner

cachés. Dans les situations familiales sans issue, ces phénomènes invisibles connaissent un surcroît de complication : on s'efforce en effet de dissimuler le ressentiment lui-même par peur de la punition qu'il risque de nous attirer. Or la dissimulation du ressentiment est, pour des raisons que je ne peux pas analyser ici, l'un des processus les plus remarquables parmi ceux qui sont en rapport avec ce que nous qualifions du terme barbare de "psychosomatique". Autrement dit : quand nous dissimulons notre ressentiment et que, pour ce faire, nous développons peu à peu d'autres techniques d'estime de nous-même, qui nous empêchent finalement de prendre conscience de ce ressentiment, il nous faut opérer une répartition totalement différente de nos états de tension, si bien que notre problème se pose en termes tout à fait nouveaux[22]. »

Faute et honte

En partant de la psychanalyse, Gerhart Piers distingue le sentiment de faute du sentiment de honte, tant d'après leur origine que d'après leur dynamique interne. Il crée ainsi un couple de concepts qui lui permet de discerner deux sortes d'envie. Parmi toutes les formes concrètes des états de tension psychique, la faute et la honte occupent un rang des plus importants, non seulement dans la pathologie des émotions, mais aussi dans la formation du caractère et la socialisation de la personne.

La douloureuse tension interne qu'on nomme sentiment de faute se manifeste chaque fois que les barrières posées par le sur-moi sont atteintes ou franchies. En revanche, le sentiment de honte naît d'un conflit entre l'ego et l'idéal du Moi. Plus simplement : nous avons conscience de commettre une faute lorsque nous entreprenons ou obtenons une chose que nos instincts élémentaires ont voulue, mais dont nous savons que les normes officielles de notre groupe la réprouvent – à tout le moins réprouvent le geste que nous faisons en tendant la main vers elle. Une faute est donc le résultat d'une transgression. La honte apparaît lorsque nous

n'avons pas réussi ou pas obtenu une chose que, selon un idéal fixé par nous-même, nous aurions dû réussir à obtenir. La honte est donc le signe d'une défaillance.

Piers préfère le terme de « honte » qui couvre un champ plus étendu, au terme « sentiment d'infériorité » (sentiment d'être vaincu), car ce dernier suppose une comparaison avec une personne extérieure, étrangère. Le sentiment de honte, lui, résulte d'une comparaison entre le Moi effectif et le Moi parfait ou à tout le moins adéquat dont nous rêvons. L'homme souffrant du complexe d'infériorité, est allé jusqu'au bout de ses potentialités. L'homme qui a honte sait ou s'imagine que le résultat de ses efforts est inférieur à celui qu'il aurait dû atteindre. Bien entendu, dans ce contexte, Piers parlant de la honte, ne la confond pas avec la pudeur[23].

Piers remarque ensuite que l'envie est souvent réprimée ou réfrénée par l'idée qu'envier quelqu'un est une faute. En règle générale, cette espèce d'envie a sa source dans l'aspect oral de la jalousie entre frères et sœurs. Dans l'inconscient, on raisonne à peu près ainsi : On donne à l'autre plus qu'à moi. Il faut que je lui prenne ce qu'il a obtenu, ou bien il faut que je le tue. Piers fait remarquer que cette forme d'envie s'accompagne souvent de ressentiment, et ce dernier peut être tellement intense qu'il déteint sur l'ensemble d'une personnalité. Ce ressentiment – résultant d'une impuissance face à une autorité – est dirigé contre les parents qu'on accuse consciemment ou inconsciemment de favoritisme au bénéfice du frère ou de la sœur considérés. Mais ce ressentiment peut aussi choisir pour objet une image abstraite de l'autorité parentale ou en fin de compte, Dieu ou le Destin.

Mais Piers mentionne ensuite une autre espèce d'envie. Celle-ci serait le fruit d'un processus de maturation et de l'aspect non oral de la concurrence avec les parents et les frères et sœurs. Dans ce cas, on se trouve devant le syllogisme suivant : L'autre est tellement plus grand et tellement meilleur que moi ! Je suis si petit ! Jamais je n'atteindrai son niveau. Contrairement à la précédente, c'est la honte et non le sentiment de faute qui refrène cette forme d'envie (la comparaison envieuse, *invidious comparison*).

Digitalizado com CamScanner

Selon Piers, ces deux types d'envie correspondent aux deux formes de jalousie entre frères et sœurs, pour lesquelles Franz Alexander a proposé les termes « régressive » et « progressive », le premier devant être appliqué à la phase orale du développement de l'enfant, le second à la phase phallique[24].

Manœuvres pour conjurer l'envie jusque chez les animaux

À la fin des années trente, Yerkes a observé chez ses chimpanzés les indices d'une sorte de conscience sociale. Il lui arrive de l'appeler altruisme[25]. Les égards manifestés aux autres, l'abstention d'actes hostiles envers eux, dictée par la mauvaise conscience (non la peur pure et simple) font partie des acquis les plus importants de l'évolution et Yerkes a cru trouver, chez les grands singes précisément, des indications concernant l'histoire de ce sentiment car, disait-il, une grande part de sa genèse est ensevelie dans notre inconscient ou notre subconscient ou bien nous la dissimulons par modestie ou par honte. Peut-être Yerkes pensait-il à des motivations telles que l'envie quand il écrivait : « Dans ce domaine nous ne sommes pas de bonne foi, ouverts, et affranchis de nos complexes, ni vis-à-vis de nous-mêmes, ni, à plus forte raison, vis-à-vis d'un enquêteur. »

Yerkes décrit ensuite une expérience effectuée avec des couples isolés de chimpanzés, un mâle et une femelle à chaque fois, et dont l'objet était d'observer si un chimpanzé agissant spontanément (s'appropriant autant de nourriture qu'il est capable d'en saisir) peut être gêné en ressentant une déception chez l'autre animal.

Une petite friandise (banane, pomme, orange) était offerte au couple de chimpanzés à travers les barreaux à un endroit précis de leur cage. L'un d'eux seulement pouvait s'en emparer. Les petites dimensions du fruit rendaient un partage peu aisé. Au cours d'une première série d'essais, appliquant la méthode de la boîte, le morceau fut posé dans un récipient en bois avec un couvercle qu'on pouvait soulever. Plusieurs fois par jour, à intervalles rapprochés, on ouvrait la boîte. Rarissimes furent les tentatives des deux chimpanzés pour en extraire simultanément le contenu.

Au cours d'une deuxième série d'essais, plus élaborée, les chercheurs se servirent d'un plan incliné en planches qui fut fixé chaque jour, à une heure déterminée, au même endroit de la paroi de la cage. Là-dessus, durant la période quotidienne des tests, l'expérimentateur fit rouler de l'extérieur les friandises dans la cage (dix, séparées par un intervalle de trente secondes). Au début de chaque expérience, un signal attirait l'attention des chimpanzés sur la distribution imminente de nourriture. Pendant la première série d'essais, le mâle, Pan, arriva d'abord et prit les fruits. La femelle, Josie, assise à proximité, l'air débonnaire, semblait visiblement se dire que Pan avait le droit de tout prendre à sa guise. En revanche, selon le rapport de Yerkes, Pan n'avait manifestement pas l'air à son aise pendant qu'il s'emparait à lui seul de toutes les friandises. « Il émettait des grognements interrogatifs à son propre usage, sur un mode jamais observé jusque-là. »

Pan revendiqua la priorité jusqu'au septième essai. Mais ensuite Josie allongea la première la main vers le plan incliné et s'empara du morceau avant qu'il ne tombe dans la paume ouverte de Pan. « Celui-ci se retira sans manifester le moindre ressentiment et la femelle s'installa devant le plan incliné. Pan ne revint pas ni ne fit montre de la moindre agitation ou du moindre mécontentement. » Là-dessus, Yerkes pose la question : « Les sons mentionnés plus haut, évoquant une conversation, pourraient avoir été signes d'une ébauche de conscience ou de conciliation vis-à-vis d'un Autre. Qui le dira ? »

Le lendemain, la femelle put s'emparer de toutes les friandises arrivant sur le plan incliné sans que Pan intervienne, bien que visiblement elles lui fissent envie à lui aussi. Le troisième jour, troisième variante : les deux chimpanzés s'approchèrent, pleins d'espoir, de l'endroit où arrivait la nourriture. Josie prit l'initiative et Pan se retira calmement. Toutefois, après la première bouchée Josie s'éloigna du plan incliné, courut vers son mâle et le ramena

Digitalizado com CamScanner

vers la planche nourricière devant laquelle elle lui présenta son sexe, mais sans succès. Toutefois, ayant à ses côtés sa femelle qui avait visiblement hâte de happer les prochains bons morceaux, Pan s'installa devant le plan incliné et s'empara des morceaux de banane suivants au fur et à mesure qu'ils arrivaient.

Mais au troisième essai elle fut de nouveau plus rapide que lui. Pan se retira aussitôt et ne revint plus vers la nourriture. Sur les dix portions que comportait l'expérience ce jour-là, Josie en mangea neuf. Le lendemain, le mâle tenta une fois encore de saisir l'un des fruits. Josie l'abreuva de criaillements et les jours suivants elle fut pratiquement seule à s'emparer de la nourriture sans que Pan l'en empêchât.

Lorsque la femelle cessa d'être en chaleur, le comportement social des deux bêtes se modifia. Au signal toutes deux s'approchèrent ensemble du plan incliné, la patte prête à saisir ce qui arriverait. Mais c'était à Pan désormais de revendiquer la priorité et de s'emparer des friandises dans leur chute sans se soucier de Josie qui émettait des sons furieux. Pan n'en avait cure. Il s'attribua toute la nourriture, mais son attitude vers Josie resta bienveillante. Le lendemain, Josie accepta de bonne grâce et même gaiement la priorité accaparée par Pan au moment où les friandises leur étaient offertes. Mais l'un des jours suivants, Yerkes et ses collaborateurs remarquèrent dans l'attitude de Pan un changement qu'ils jugèrent caractéristique : pendant la période où on leur donnait à manger, Pan se précipita subitement dans un angle de la cage et s'efforça d'attirer l'attention de deux femelles qui se trouvaient dans une autre cage, distante d'environ dix mètres. Ni l'une ni l'autre n'étaient en chaleur. Yerkes interpréta cette attitude comme une tentative de Pan pour se donner un motif de laisser la libre disposition du plan incliné avec ses friandises tombant à intervalles réguliers à Josie, sa compagne. Celle-ci profita, bien entendu de l'occasion.

Le lendemain, Pan s'écarta de l'endroit où arrivait la nourriture sans même marquer de l'intérêt pour une autre femelle. Il se contenta de se jeter dans l'angle opposé et de regarder au loin et quiconque l'aurait observé n'aurait pu déceler la moindre

excitation dans son regard. Une minute plus tard, Pan revint vers le plan incliné où Josie était en train de réceptionner les fruits. Mais avant d'arriver à sa hauteur, il fit un pas de côté et s'assit contre l'un des murs, se contentant de la regarder calmement. Lorsque Josie eut terminé, on donna à Pan une ration de nourriture non prévue au programme afin de mesurer son appétit : il avait visiblement grand faim.

En se basant sur ces observations, Yerkes se crut autorisé à conclure à une sorte de conscience, à des égards de Pan vis-à-vis de sa femelle à qui il voulait donner une chance. Il faut insister sur le fait que les friandises distribuées à un moment précis de la journée venaient en supplément de la ration alimentaire habituelle.

Ces expériences sont intéressantes en particulier parce que la notion d'envie provoquée par ce qui se mange est également utilisée en psychologie et en psychiatrie humaines. On comprend aisément que la nourriture, ce bien le plus important qui soit dans le monde des êtres vivants puisqu'il est garant de survie, a pu constituer un facteur décisif dans la genèse de l'envie et des moyens de se protéger contre elle. L'envie provoquée par la nourriture est déterminante dans les conflits entre humains et dans l'origine du ressentiment ; en voici la preuve : il est possible de diminuer la violence de tels conflits dans de petits groupes qui ont longtemps vécu sur leurs seules ressources en permettant à chacun de leurs membres d'avoir accès en tout temps à la nourriture qui lui convient. Au cours de la Seconde Guerre mondiale par exemple, on a évité dans une large proportion les conflits dans les équipages des sous-marins en permettant à chaque marin d'aller chercher de la nourriture à tout moment.

Digitalizado com CamScanner

Autres études sur l'agression dans l'optique de la physiologie du comportement

Dans une courte monographie *Agressions* (1958) qui s'appuie en particulier sur des données neurologiques, génétiques et sur d'autres, fournies par la psychologie animale, le zoologue John Paul Scott est amené à parler de la jalousie, en particulier de celle qui peut naître entre frères et sœurs. Il se réfère, sans donner de précisions particulières, à des études cliniques montrant que les motifs de comportement agressif s'observent en particulier dans certaines situations créées par la vie dans le cercle restreint de la famille[26]. Selon Scott, ces motifs n'existent guère chez les animaux ; en effet ceux-ci ne connaissent pas les relations de longue durée, typiques chez les humains, entre membres d'une famille ou d'un groupe de gens apparentés entre eux. « Les racines de cette agressivité se trouvent donc dans la tendance de l'être humain à se montrer avide de posséder et jaloux dans tous ses rapports sociaux. La forme la plus visible d'une telle agressivité à l'intérieur de la famille est la jalousie entre frères et sœurs. » Scott relève que les motifs d'inimitié ne sont pas l'apanage de l'enfant que la naissance d'un nouveau bébé vient détrôner, ou de l'aîné en général, mais qu'ils existent aussi chez le plus jeune qui croit déceler des privilèges accordés au plus âgé. Scott estime qu'il est impossible pour des parents, quelque réfléchie que soit leur conduite, de changer grand-chose à la jalousie entre frères et sœurs. Dans une certaine mesure, dit-il, elle contribue même au développement de la personnalité. Dans la suite de son étude, il attire également l'attention sur d'autres formes de jalousie, celle par exemple du mari s'imaginant que sa femme n'a plus de temps à lui consacrer à cause de leur bébé.

Mais Scott ne pousse pas ses recherches jusqu'au phénomène de l'envie. Il s'arrête au concept d'agression qu'il définit ainsi : « Acte par lequel débuta une lutte ». Il tente d'expliquer ce comportement par une « théorie des facteurs multiples ».

Certaines observations faites par Scott dans le règne animal sont susceptibles d'enrichir notre connaissance des premiers

signes de l'envie. Des souris poussées par la faim se battent pour la nourriture dans la mesure où elles peuvent l'emporter, mais non quand elle est solidement fixée ou quand on la leur propose sous forme pulvérisée. Alors que les souris mâles ne se battent jamais pour une femelle, on voit des combats déclenchés par des motifs sexuels chez certains singes (babouins), chiens, cerfs, buffles et mouflons.

Les batailles entre animaux pour la possession d'un territoire sont des plus importantes dans l'élaboration d'une théorie de l'envie. On trouve ce comportement chez les mammifères et chez les oiseaux. Scott cite une étude sur les coyotes selon laquelle des groupes de ces chiens sauvages possèdent chacun un secteur déterminé de la Prairie et laissent les autres en paix dans la mesure où ils ne franchissent pas leur frontière. Konrad Lorenz nous a, lui aussi, donné des rapports détaillés sur ces guerres territoriales entre animaux[27]. »

D'après Scott, toutes ces situations comportant un motif d'agression produisent aussi leur effet sur l'homme. Se basant sur certaines expériences, il conclut que l'agressivité est un comportement acquis ; c'est pourquoi, dit-il, on peut éduquer des enfants pour en faire des êtres *non* agressifs en ne leur donnant aucune occasion de se battre. Un monde heureux et pacifique « permettrait automatiquement l'émergence d'un type d'enfant complètement habitué à entretenir des rapports pacifiques avec ses amis et sa parenté ». On trouve une fois de plus ici l'optimisme sans bornes du spécialiste américain de la psychologie expérimentale. Scott rappelle toutefois que l'agressivité peut avoir d'autres sources que son apprentissage[28].

Il convient de remarquer que Scott cite différentes expériences et observations qui limitent considérablement la portée de la théorie de la frustration dans le mécanisme de l'agressivité. Certains animaux *frustrés* peuvent être amenés à d'autres comportements que l'attaque ; chez d'autres en revanche on note un redoublement d'agressivité en cas de victoire, car ils sont alors privés d'« empêchements » (souris par exemple[29]).

Digitalizado com CamScanner

L'ordre hiérarchique dans la basse-cour

Eduard Baumgarten a montré fort explicitement en 1951 déjà que certaines formes de comportement dans le monde animal peuvent être considérées comme des réactions ressemblant à celles que provoque l'envie.

« La hiérarchie selon laquelle les volailles de la basse-cour se succèdent pour picorer le grain a beaucoup fait parler d'elle ces derniers temps : on la cite comme exemple de lutte pour la préséance entre animaux. Le moment où l'envie est la plus violente est celui de la rencontre entre deux facteurs : d'une part la rigueur et l'inflexibilité des règles qui assignent un rang précis à chaque individu d'une telle société animale, d'autre part la possibilité d'accéder à un rang plus élevé en prenant place parmi ceux qui se battent à cette fin. Dans le cœur de l'envieux, cette seconde perspective lutte avec la honte de ne pas pouvoir engager le combat par suite d'une impuissance soit d'ordre physique, soit d'ordre social (modestie du rang occupé dans le groupe[30]). »

On ne voit pas clairement toutefois ce que Baumgarten a voulu dire ici : nous ne pouvons pas savoir si l'animal qui occupe le rang le plus bas dans la hiérarchie de la basse-cour éprouve un sentiment qui ressemblerait à l'envie humaine ; on ne pourrait le supposer qu'en décelant un comportement axé sans équivoque sur un préjudice infligé au groupe ou à ses membres de rang supérieur sans que l'animal de rang inférieur en tire un quelconque bénéfice matériel (nourriture par exemple). Il nous faudrait une expérience au cours de laquelle l'animal supposé envieux pourrait détruire la nourriture des autres ou en tout cas la placer hors de leur portée sans pour autant – comme il en a conscience dans son activité destructrice – en profiter lui-même (hypothèse plus concluante encore : qu'il agisse ainsi aux dépens de sa propre nourriture).

Mais peut-être Baumgarten a-t-il pensé à ce qu'on appelle l'envie des rois : le titulaire du rang suprême ne veut pas que des inférieurs jouissent des mêmes privilèges que lui. On est avare des richesses que le monde tient à notre disposition, on les distribue avec

parcimonie afin qu'aucun homme de rang moindre ne se sente trop bien. Ceci est également de l'envie, mais vécue dans une position de force. On a parfois observé un comportement permettant de conclure à l'existence de cette forme d'envie : un animal occupant un rang élevé est repu ou bien satisfait sexuellement, mais il n'accorde à ses congénères de rang plus modeste ni nourriture ni partenaire. Il semble donc leur dire : si je dois m'arrêter, vous n'avez plus besoin, vous non plus, de jouir de quoi que ce soit. Pour qui étudie le développement physiologique des animaux, il est certain que cette attitude comporte un élément d'envie.

Baumgarten signale ensuite des actes de vengeance inspirés par l'envie chez les animaux. « L'envie particulièrement intense provoquée par des différences de rang "imméritées" se présente elle aussi sous des formes élémentaires chez les bêtes. À l'occasion d'un accouplement, une femelle de rang relativement bas gagne parfois de nombreux échelons dans le pouvoir et la considération attachés au rang plus élevé qu'occupe par hasard son partenaire. Il peut en être de même pour ses enfants. L'événement n'est pas sans provoquer des actes de vengeance. Le rang acquis sans combat est certes respecté en présence du seigneur et maître ; mais en son absence femelle et petit subissent les chicaneries les plus raffinées. On discerne ici les préludes des querelles de préséance telles qu'elles se déroulent chez les humains avec leurs plus subtiles nuances. Qui ne connaît, par exemple, les élégantes perfidies d'un valet, d'un employé, d'un subordonné, plus doués, décochées contre les sottises, les faiblesses, les défaillances d'un maître, d'un patron, d'un supérieur hiérarchique protégés par leur rang, ou encore – dans un état d'esprit analogue – celles qu'un homme de talent à l'activité patiente, lente et peu bruyante lance contre des personnages en vue à propos d'une conjoncture, d'une mode, d'un système technique ou théorique qu'ils ont soit combiné eux-mêmes rapidement et habilement, ne visant qu'à "faire de l'effet" soit emprunté en se fiant à leur flair, pour briller en public[31]. »

Nous tenons par exemple pour preuve d'un sens, voire d'un besoin de justice sociale le fait qu'un homme fort vienne

Digitalizado com CamScanner

spontanément au secours d'un autre homme attaqué par quelqu'un dont la vigueur est à mi-chemin entre celle de la victime et celle de son sauveur. On observe cette « noble » conduite dans les cours d'école, dans les groupes d'enfants, entre frères et sœurs, mais aussi dans des groupes d'adultes ainsi qu'entre étrangers. Lorsqu'il s'agit uniquement d'aider le plus faible du groupe afin qu'il puisse manger sans qu'on détourne une partie de sa ration, le cas correspond clairement à la question que nous posons dans ce chapitre : pourquoi l'homme fort qui, en tout état de cause, a tout ce qu'il lui faut, prend-il soin d'un plus faible que lui, voire du plus faible de tous, de celui qui n'appartient même pas à son groupe au sens restreint, veillant à ce qu'il obtienne la portion qui lui revient ? Avant d'utiliser des concepts aussi difficiles à préciser que pitié, justice distributive, compassion, noblesse de cœur, il serait bon, peut-être de jeter un regard sur le monde animal.

Voici bien des années déjà que Konrad Lorenz a signalé, chez les animaux à tendances grégaires, un comportement analogue à celui qu'inspire la morale. Il décrit par exemple la stricte hiérarchie qui règne dans toute colonie de choucas : si deux choucas quelconques se battent, un troisième, de rang plus élevé, intervient, poussé par un réflexe irrépressible, en faveur de celui des combattants qui a le rang le plus bas. « Chaque membre de la société des choucas a, de façon absolument normale, tendance à être plus agressif vis-à-vis de ceux dont le rang est immédiatement inférieur au sien que vis-à-vis d'autres, placés loin de lui dans la hiérarchie. Le despote, Alpha manifeste par nature sa plus grande méchanceté contre Béta qui menace le plus sa situation sociale. »

Par conséquent un acte qui semble chevaleresque à nos yeux est en réalité une réaction innée dont la fonction est certes la conservation de l'espèce, mais qui garantit en même temps la situation de l'animal le plus fort face à ceux qui, ne pouvant rien entreprendre contre lui, dirigent leur agressivité vers le bas[32].

Expériences psycho-sociales et réalité de l'envie

La psycho-sociologie expérimentale connaît toute une série d'essais – dont les résultats ont été contrôlés par ailleurs – opérés sur des sujets appartenant à des cultures différentes et qui montrent à quel point l'homme moyen a tendance à se méfier de ses propres sens dès qu'on l'associe à un groupe (réel ou fictif) qui, à son insu et suivant des ordres donnés d'avance, fournit des résultats d'observation erronés[33]. L'expérience ne réussit pas seulement quand les observations volontairement faussées sont fournies par des participants mis dans le secret de l'opération et que le sujet observé estime plus aptes que lui à résoudre son problème spécifique, ou dont le rang fictif lui en impose de façon générale. Car dans ce cas on pourrait parler de penchant pour la subordination. Celui-ci peut d'ailleurs, la chose est certaine, entrer en ligne de compte. Il y aura toujours, pendant des manœuvres militaires, dans l'industrie ou dans un laboratoire de recherche anatomique, lors de l'interprétation d'un cliché en radiologie, etc. des personnes de rang modeste qui, par crainte d'un conflit avec leur supérieur, dissimuleront leurs propres observations ou les interpréteront délibérément ou de manière à peine consciente dans le sens attendu par la personne de rang plus élevé.

Or ces expériences jouent un rôle décisif pour notre théorie de la prévention de l'envie quand elles sont organisées de telle manière que le groupe chargé de formuler des constatations erronées soit ou bien totalement inconnu de la personne observée, ou indifférent ou même entièrement fictif ; dans tous les cas il ne doit comporter aucun membre de rang élevé. On constate alors que le sujet, ne faisant subitement plus confiance au témoignage de ses sens, ne supporte pas de nager à contre-courant dans le fleuve social, car il ne veut pas passer pour plus doué que les autres, pour un donneur de leçons, etc. Il craint de provoquer le ressentiment (en anglais on dirait *resentment*), l'agacement teinté d'envie chez les autres : ils lui feraient comprendre, en effet, que seul un *snob*, un homme faisant sans cesse étalage de sa science, peut aboutir à des conclusions s'écartant des leurs.

Digitalizado com CamScanner

Vers la fin des années cinquante, Stanley Milgram se livra, d'abord à l'université de Harvard puis en Norvège et en France à des expériences sur différentes personnes afin de savoir si la culture ou le caractère national de chacune d'elles jouaient un rôle dans leur volonté de conformité avec un groupe. Dans chaque cas, après avoir fait passer le sujet devant un alignement de six cellules, dont cinq, lui disait-on, étaient occupées (ce qui était faux) on lui faisait prendre place dans la sixième. Dans les cinq cabines vides, des bandes enregistrées, qu'on déclenchait au bon moment, donnaient l'illusion de la présence et du concours des autres participants. Le sujet de l'expérience entend dans son casque d'écoute deux sons et doit dire lequel est le plus long. Mais avant de donner sa réponse, il a la possibilité d'entendre les cinq autres participants (fictifs) émettre leur avis. L'expérimentateur peut, en l'occurrence, faire dire par ses enregistrements sur bande l'erreur de son choix. On peut augmenter l'intensité de la pression sociale par des remarques désobligeantes, des murmures d'indignation, etc.

En général, ces expériences, comme celles que réalisa un peu plus tôt S. E. Asch (qui faisait estimer la longueur de différentes lignes) révèlent un étonnant conformisme : à la longue, l'individu a tendance à se méfier de ses yeux ou de ses oreilles plutôt que de tenir tête aux témoignages d'un groupe. Et Milgram put encore augmenter le nombre et l'intensité de ces phénomènes en effectuant une seconde expérience au cours de laquelle il fit croire aux sujets testés que leurs réponses serviraient de base pour la construction d'émetteurs de signaux destinés à assurer la sécurité des avions en vol.

Pour nos propres recherches, il n'est pas important de savoir que, dans l'ensemble de ses expériences, Milgram trouva une tendance au conformisme plus accentuée en Norvège qu'en France, encore que ses observations concordassent avec d'autres, révélant que la pression sociale est plus radicale en Norvège qu'en France par exemple. Si, au cours de l'expérience, le sujet testé n'a pas à annoncer ses résultats au microphone (donc à les faire connaître au groupe dont il suppose l'existence) mais simplement à les mettre

par écrit, une plus grande indépendance apparaît aussi bien chez les Français que chez les Norvégiens, mais, même dans ce cas, les Norvégiens se classent derrière les Français. À ce propos, Milgram s'interroge :

« On comprend mal pourquoi les Norvégiens sont si souvent d'accord avec le groupe (donc avec les résultats erronés) bien qu'ils puissent exprimer secrètement leur jugement. Voici une explication possible : le Norvégien moyen croit, pour quelque raison que ce soit, que ce qu'il fait en privé finira par être connu de tous... L'une des personnes soumises à cette expérience déclara par exemple avoir craint que l'expérimentateur, au mépris de sa promesse de garder le secret, discuterait quand même, en fin de compte, les différents résultats avec le groupe. »

Le désir de ne pas se différencier apparaît encore plus nettement dans la déclaration d'un autre Norvégien qui avait « mal » entendu, comme le groupe, dans douze essais sur seize : « Dans le monde d'aujourd'hui, on ne peut pas se permettre d'être trop souvent un opposant. À l'école, j'étais tout de même plus indépendant que maintenant (à l'université). La vie moderne est ainsi faite, que voulez-vous : il faut toujours donner raison le plus possible aux autres. Si on ne se tient pas à cette règle et qu'on émette un jugement différent de celui des autres, ils vous tiennent pour un homme de mauvaise compagnie[34]. »

Quand on lui rappela qu'il avait pourtant eu le droit de s'exprimer en secret, il déclara : « Oui, mais bien que je fusse installé dans ma cabine, j'ai essayé de m'imaginer que je faisais partie d'un groupe. »

Il est proprement impossible d'imaginer une preuve expérimentale plus frappante en faveur de la théorie et du concept, créés par David Riesman, d'homme gouverné ou manœuvré par d'autres, que ce Norvégien dans tout son comportement.

Digitalizado com CamScanner

Le conformisme considéré comme manœuvre propre à écarter l'envie

On découvre tout ce que ces expériences ont à faire avec l'envie pour peu qu'on se pose la question : Pourquoi l'homme n'arrive-t-il pas à se fier à ses sens et à tenir tête à un groupe ? Que craint-il ? Que pourraient bien lui faire les autres étudiants, dont il ne connaît même pas l'identité, s'il se faisait confiance à lui-même et les convainquait de mensonge ? Pourquoi redoute-t-il d'être lui-même ?

Dans les expériences tant norvégiennes que françaises, certaines remarques intercalaires, émises par la bande magnétique, font croître à l'extrême la tendance du sujet à ne pas se différencier des autres : ce sont elles qui permettent de déceler la nature des sanctions ou des jugements portés sur lui qu'il redoute le plus. Un léger ricanement était encore considéré comme sanction bénigne. Mais l'apparition de la phrase : « Skal du stikke deg ut ? » signifiant à peu près : « Seriez-vous un hâbleur ? » ou « Ne faites donc pas tant d'esbrouffe ! » eut sur les sujets norvégiens un effet radical : la conformité avec le groupe s'éleva à 75 %. En outre, ils acceptèrent la critique sans mot dire.

En France, on utilisa la phrase : « Voulez-vous vous faire remarquer ? » Son effet sur les sujets testés fut moindre : contrairement aux Norvégiens, la moitié environ des Français répondit vertement à ceux qui les critiquaient. (Autre remarque : au cours d'une expérience de contrôle faite avec quarante ouvriers Norvégiens, Milgram découvrit que leur comportement ressemblait beaucoup à celui des étudiants.)

L'homme qui adopte l'opinion du groupe en dépit de ce qu'il sait être la vérité craint, au fond, une seule chose : les représailles verbales qui lui reprochent de vouloir se montrer meilleur, plus intelligent, plus fin, plus observateur que le groupe. En d'autres termes : l'expression d'une envie à l'égard de ses qualités particulières, de son individualité, de son autonomie.

Toutefois une nouvelle question surgit alors : le sujet de l'expérience, induit en erreur, cherche-t-il à se conformer au jugement

du groupe parce qu'il éprouve de la gêne, de la honte à donner des réponses fausses, ou bien est-il convaincu de la justesse de ses observations et craint-il seulement de passer pour un ergoteur ? Les représailles verbales utilisées par Milgram et leur effet font penser que la deuxième hypothèse est la bonne. Si la personne en question devait être incitée à renier ses propres conclusions sous l'effet de remarques mordantes du type : « Alors quoi, mon gars, ouvre donc tes yeux (ou tes oreilles) » ou « Est-ce que vous dormez ? » on pourrait admettre l'existence d'un facteur honte. Mais il n'est probablement pas possible d'établir une différenciation tout à fait nette entre les deux motifs : en effet, le groupe – ou une autre personne – tentera la plupart du temps de faire rentrer de force dans le rang l'individualiste (dont ils craignent secrètement la supériorité) en traitant son jugement par le mépris tout en sachant bien qu'il a raison.

Dans le cadre d'une réflexion plus générale sur notre sujet, il convient peut-être de prêter une attention particulière à la comparaison établie par Milgram dans son expérience de psychologie de la perception entre le large conformisme du Norvégien et son acceptation tranquille de mesures extrêmement restrictives sur le plan des rapports sociaux « dans l'intérêt du bien commun ».

Milgram écrit : « J'ai trouvé que des liens très forts unissaient les membres de la société norvégienne. Les Norvégiens ont un sens aigu de la solidarité de groupe et adaptent largement leur conduite aux besoins et aux intérêts de leur entourage. Cette conscience de la responsabilité qu'on a face à la société trouve son expression dans les puissantes organisations de bienfaisance gérées par l'État... Les lourds impôts que cette politique rend nécessaires sont acceptés de bon cœur. Nous ne serions pas étonné si un tel sentiment de solidarité allait de pair avec un haut degré de conformisme. »

Digitalizado com CamScanner

L'expérience du m'as-tu-vu

C'est en vain que nous cherchons dans l'essai de psychologie expérimentale d'Alberto Pepitone paru en 1964 sous le titre *Attirance et hostilité* un chapitre consacré à l'envie[35]. Il s'agit dans ce texte d'expériences faites en petit groupe et au cours desquelles une personne doit irriter, par diverses manifestations d'outrecuidance, de vanité et d'arrogance, les sujets testés. D'un essai à l'autre, on fournit à ceux-ci des informations biographiques fictives, différentes dans chaque cas, concernant le personnage arrogant de telle sorte que sa conduite paraisse tantôt plus ou moins justifiée par ce qu'il a su réaliser, tantôt dénuée de tout motif légitime. Cette série d'expériences avait été commandée par le Bureau de Recherches de la marine américaine ; les expérimentateurs employaient des méthodes quantitatives exactes.

L'auteur est, on le sent, imprégné par l'éthique propre à la culture américaine qui ne connaît pas « officiellement » l'envie dont serait l'objet l'homme qui réussit. C'est pourquoi il ne fait même pas allusion à l'existence de ce sentiment dans les étapes de ses expériences où il a introduit les éléments propres à l'exciter. Ainsi l'arrogant est présenté par exemple comme un professeur célèbre qui empoche des honoraires extrêmement élevés en qualité de conseiller auprès d'instances gouvernementales. Dans l'esprit de Pepitone, les termes du problème (posé à des étudiants qui ont du mal, le plus souvent, à joindre les deux bouts) sont les suivants : l'homme qui, dans un dialogue avec les étudiants se montre particulièrement vaniteux et content de sa personne provoquera-t-il chez ses auditeurs un jugement plus ou moins défavorable selon qu'ils le tiendront pour un spécialiste richement rémunéré ou un chercheur de qualité moyenne agissant par routine ? Selon l'hypothèse de départ, le jugement devrait être d'autant plus bienveillant que l'arrogant a une situation plus élevée. Mais l'auteur ne voit pas que l'envie inconsciente éprouvée par quelques-unes des personnes testées à l'égard d'un homme si visiblement comblé de succès ira précisément à l'encontre de

la réaction qu'on pouvait attendre « en bonne logique ». On peut fort bien imaginer qu'un homme prédisposé à l'envie acceptera sans réagir les rodomontades d'un autre qu'il croit placé sur le même échelon que lui dans la hiérarchie sociale (ou bien il s'en désintéressera en les mettant sur le compte de la maladresse) ; en revanche il n'admettra pas l'outrecuidance d'un homme qui devrait avoir une attitude modeste et bienveillante précisément parce que ses revenus et son prestige le placent au-dessus des autres. Aussi longtemps que l'expérimentateur ne se fera pas cette réflexion, l'ensemble des résultats obtenus demeurera très imprécis, ce qui est le cas dans le test en question.

Pepitone examine l'hypothèse selon laquelle l'antipathie manifestée par les participants de son expérience (souvent le concept d'« envie » aurait mieux convenu) à l'égard du vantard serait la conséquence d'une crainte de perte de statut : l'estime de soi, propre à chacun des sujets de l'expérience, serait amoindrie par les façons de fier-à-bras utilisées comme excitant.

Le résultat final des différents tests montra que cette hypothèse était peu vraisemblable. Mais, du fait qu'elle ne tient pas compte du facteur « envie », elle n'envisage nulle part qu'un homme dont l'envie a été éveillée par un autre ne saurait manifester des symptômes d'antipathie (donc émettre par exemple des jugements méprisants ou sarcastiques) sans s'être d'abord senti menacé ou troublé d'une manière ou d'une autre dans son propre statut, dans la situation sociale qu'il occupe.

Le mérite de Pepitone, c'est de chercher à dépasser l'explication traditionnelle de l'hostilité par la théorie frustration-agression. Et on aurait pu espérer que, dans un chapitre sur les réactions face au vantard, au m'as-tu-vu, on trouverait quelques constatations se rapportant à l'envie. Mais nous sommes déçus. Pepitone réussit, certes, à exciter l'irritation de ses sujets contre le hâbleur. On note des exclamations telles que : « Personne ne peut être aussi doué ! » Mais nulle part Pepitone n'a l'idée d'introduire le concept d'envie, pas même quand le fat explique en termes grossiers à l'une des personnes testées, un étudiant, combien sa situation financière était

Digitalizado com CamScanner

meilleure lorsqu'il faisait lui-même ses études. Dans une seule et unique phrase, Pepitone n'est pas loin de toucher au problème de l'envie : « L'estime de soi que manifeste le vantard doit être crédible pour la personne qui subit le test car sans l'*invidious comparison* (donc comparaison teintée d'envie, *invidia*) il n'y aurait pas de menace (contre l'estime de soi propre à la personne testée)[36]. »

Mais là-dessus au lieu de s'attaquer au problème de l'envie, Pepitone a recours à un concept compliqué mêlant le dépit et la colère qui motive alors un comportement défensif *(anger which then motivates status-defensive behavior)*.

Certes, des auteurs plus anciens, Schopenhauer par exemple, avaient déjà vu clairement que l'envieux banal soumettra l'envié à une critique destructrice, sardonique pour permettre à son propre Moi de subsister. Les recherches de Pepitone n'ont donc fait que confirmer une très ancienne et très banale expérience. Mais on ne comprend pas pourquoi, semblable en cela à beaucoup d'autres chercheurs spécialisés dans la psychologie sociale, il a cru faire progresser la science en refusant craintivement de toucher au concept d'envie. Ceci explique la platitude de la remarque finale de son chapitre consacré au m'as-tu-vu : « Tout bien considéré, une partie au moins des sentiments négatifs inspirés par l'interviewer (l'excitateur, dans l'expérience) semble avoir pour origine son suprême manque de goût (prévu par l'expérience)[37]. »

Mais il ne se demande pas pourquoi, dans la plupart des civilisations, l'étiquette considère la vantardise comme une atteinte au bon goût ; Pepitone ignore totalement le rapport entre les procédés d'esquive face à l'envie et l'humilité, que d'autres auteurs avaient vu si clairement bien avant lui.

Mais de façon plus générale, Pepitone adopte la théorie de l'hostilité selon laquelle l'attitude de refus, la haine à l'égard d'une autre personne augmente dans la mesure où celle-ci nous menace dans notre propre statut social[38]. Cette théorie est juste, dans la mesure où elle coïncide avec une observation sans cesse répétée dans notre livre : l'envieux s'en prend principalement à des gens de son propre groupe social, de son échelon, et bien

plus rarement à ceux qui sont placés loin au-dessus de lui. C'est exactement ce que dit Schopenhauer en faisant remarquer que des compositeurs entre eux et des philosophes entre eux sont bien plus portés à l'envie qu'un modeste compositeur ne l'est par exemple à l'égard d'un philosophe célèbre.

Mais au fond, Pepitone et les spécialistes de psychologie sociale qui pensent comme lui doivent admettre que lors de pareils tests un sujet modeste qui s'estime à sa propre valeur sans plus, c'est-à-dire avec réalisme, ne saurait en aucun cas réagir de façon hostile devant un excitateur occupant un rang social supérieur au sein, dans la mesure où la personne testée est convaincue que l'excitateur a raison de faire montre de sa supériorité, les résultats objectifs de son travail lui en donnant le droit.

Mais une telle théorie ne tient aucun compte de ce qu'enseigne l'expérience quotidienne : l'envieux réussit toujours à réajuster sa propre optique de manière à ce que l'envié paraisse dépourvu de tout mérite. Pepitone admet avec une grande naïveté – comme le fait l'éthique populaire américaine – que les hommes ont un vif besoin de reconnaître la vraie valeur des autres et de régler leurs sentiments selon cette valeur. Dans ses expériences, Pepitone cherchait à créer une situation dans laquelle le vantard (boastful person) ne pouvait en aucune manière menacer le statut du sujet testé. Il récolta malgré tout des réactions négatives. Là encore, il se contente pour toute explication de la « culture des étudiants du Collège » pour laquelle il est de mauvais ton de faire le fanfaron[39].

À mon avis, l'erreur de toute son entreprise réside dans l'emploi des notions « vantard », « fanfaron », « vaniteux ». En effet ces mots désignent de prime abord un homme qui a objectivement (aux yeux de la société) une fausse opinion de lui-même. Mais que faire devant une personne – disons un prix Nobel, ou un personnage mondialement célèbre pour quelque autre motif – qui se conduirait avec arrogance ? D'après la psychologie sociale de Pepitone qui ignore la notion d'envie, il ne peut y avoir aucune hostilité contre une telle personne, puisque le sujet testé ne reconnaîtra aucune

Digitalizado com CamScanner

discordance entre ses manières et sa situation sociale. Or en réalité, les hommes ne se conduisent pas de façon aussi systématique.

Qu'on le veuille ou non, cette psycho-sociologie américaine souffre en un sens d'une tendance, constatée depuis peu par quelques critiques européens, à refuser d'approfondir ses recherches sur les conflits – réels et inéluctables – inhérents à la vie en société. Dans une société qui saura mettre à leur vraie place l'un par rapport à l'autre privilège, efficience et mérite, il n'y aura plus de conflits, tout simplement : c'est ce que disent Pepitone et ses semblables. Ils ne réalisent pas à quel point l'envie se soucie peu du mérite ou de l'efficience[40].

Chapitre 7

L'envie dans la perspective des sciences sociales

Si la surveillance que les hommes exercent spontanément les uns sur les autres et si la pression sociale sont si efficaces, c'est à cause du facteur envie. Si nous étions totalement incapables d'éprouver de l'envie et, chose plus importante encore, si nous étions également convaincus que notre comportement ne provoquera l'envie de personne, on n'assisterait jamais à ces tentatives d'approche prudente d'individu à individu ayant pour fin la détermination du seuil de tolérance dans la vie sociale – processus permanent qui garantit l'équilibre de la vie en commun.

Sans l'envie, il n'y aurait pas de structures sociales de quelque importance. Autant est indéniable l'utilité finale de ce sentiment – partie constitutive de toute existence en société – où des processus affectifs mais probablement aussi endocriniens se mêlent à d'autres processus relevant de la psychologie des sensations et à d'autres encore qui sont des réflexions destinées à introduire de la rationalité dans le comportement, autant il est le plus souvent dissimulé, refoulé et tenu pour méprisable. Un autre groupe d'instincts plus indispensable encore à la survie de l'espèce, l'instinct sexuel, a connu un désaveu et un refoulement analogues ; ce phénomène a été analysé et décrit en détail depuis le début du XX^e siècle. Il n'est pas rare qu'un aspect fondamental de notre conduite soit étiqueté « cas particulier » et qu'on en parle peu.

Digitalizado com CamScanner

discordance entre ses manières et sa situation sociale. Or en réalité, les hommes ne se conduisent pas de façon aussi systématique.

Qu'on le veuille ou non, cette psycho-sociologie américaine souffre en un sens d'une tendance, constatée depuis peu par quelques critiques européens, à refuser d'approfondir ses recherches sur les conflits – réels et inéluctables – inhérents à la vie en société. Dans une société qui saura mettre à leur vraie place l'un par rapport à l'autre privilège, efficience et mérite, il n'y aura plus de conflits, tout simplement : c'est ce que disent Pepitone et ses semblables. Ils ne réalisent pas à quel point l'envie se soucie peu du mérite ou de l'efficience[40].

Chapitre 7

L'envie dans la perspective des sciences sociales

Si la surveillance que les hommes exercent spontanément les uns sur les autres et si la pression sociale sont si efficaces, c'est à cause du facteur envie. Si nous étions totalement incapables d'éprouver de l'envie et, chose plus importante encore, si nous étions également convaincus que notre comportement ne provoquera l'envie de personne, on n'assisterait jamais à ces tentatives d'approche prudente d'individu à individu ayant pour fin la détermination du seuil de tolérance dans la vie sociale – processus permanent qui garantit l'équilibre de la vie en commun.

Sans l'envie, il n'y aurait pas de structures sociales de quelque importance. Autant est indéniable l'utilité finale de ce sentiment – partie constitutive de toute existence en société – où des processus affectifs mais probablement aussi endocriniens se mêlent à d'autres processus relevant de la psychologie des sensations et à d'autres encore qui sont des réflexions destinées à introduire de la rationalité dans le comportement, autant il est le plus souvent dissimulé, refoulé et tenu pour méprisable. Un autre groupe d'instincts plus indispensable encore à la survie de l'espèce, l'instinct sexuel, a connu un désaveu et un refoulement analogues ; ce phénomène a été analysé et décrit en détail depuis le début du XX^e siècle. Il n'est pas rare qu'un aspect fondamental de notre conduite soit étiqueté « cas particulier » et qu'on en parle peu.

Digitalizado com CamScanner

Le danger que constitue, dans le rapport entre les hommes, une envie susceptible de s'éveiller chaque fois qu'il y a déviation par rapport à une moyenne ou à une norme, n'a pas que cette fonction, nécessaire en soi : il sert également de système d'alarme quand bougent les frontières des modèles de comportement ou d'organisation dans une société donnée.

La perception dans notre conscience ou notre subconscient de l'envie – souvent latente ou potentielle sans plus – éprouvée par les autres agit comme un champ gravitationnel : notre comportement social apparent ou à tout le moins perceptible par autrui (donc pas uniquement par nous-même) est maintenu dans certaines limites et ne peut pas s'écarter arbitrairement du centre. Et dans la mesure où les membres d'un groupe ou d'une société sont dans leur majorité marqués par les mêmes inhibitions, nous nous tenons en échec les uns les autres et ne pouvons pas introduire d'innovations dans notre manière d'être.

Cette façon de voir le problème me paraît plus juste qu'une autre, plus largement répandue. Selon cette dernière, nous serions sans cesse à ce point désireux d'obtenir la bienveillance des autres et d'être acceptés par eux que nous adoptons une attitude basée sur le conformisme. On serait plus proche de la vérité en ne donnant pas la première place à ce motif. Bien souvent nous nous plions aux exigences du conformisme sans que pour autant la sympathie des autres nous soit ou doive nous être d'une particulière importance : nous redoutons simplement ce qu'ils entreprendraient ou omettraient de faire au cas où nous aurions excité leur envie.

L'individu et le groupe

Le seul fait que la psycho-sociologie moderne emploie les notions de « vouloir être accueilli » et « vouloir être bien vu » partout où l'on attendrait « vouloir éviter de susciter l'envie » révèle l'existence d'un processus de refoulement.

Les sociologues, américains en particulier, ont fait de nombreuses expériences qui sont toutes des variations sur un même sujet : le fait que l'homme s'efforce toujours de se mettre en conformité avec le groupe où il se trouve. Les membres d'un groupe, qu'ils soient considérés individuellement ou comme appartenant à une fraction de ce groupe, exigent de tout autre membre, et surtout d'un nouvel arrivant la conformité à certains canons. « On » souhaite qu'il « accorde », qu'il « ajuste » son comportement à celui des autres. Le non-conformisme est puni. Mais dans ces études nul ne demande la raison d'être de cette tendance, qui pousse à exiger d'un individu la conformité avec les autres, même dans des domaines qui n'ont rien ou presque rien à voir avec la fonction spécifique du groupe. Les cas les plus étonnants et les moins éclaircis sont ceux où certains membres – le plus souvent ceux qui se présentent comme porte-parole ou comme représentants particulièrement qualifiés du groupe – usent de leur influence sur d'autres membres dans des situations où personne n'estime, en fait, que la norme à respecter est agréable, pratique ou profitable. Plus la norme que tous les membres du groupe doivent respecter est gênante, voire irrationnelle et importune dans la pratique, plus nombreux sont les cas où ils se surveillent sévèrement les uns les autres ; or on ne connaît plus les motifs qui l'ont imposée (peut-être tient-elle particulièrement à cœur aux autorités de surveillance).

Se pourrait-il que dans toutes les formes de culture ou de société l'homme s'éprouve (fût-ce de manière inconsciente) à tel point comme individu que toute appartenance à un groupe lui répugne au plus intime de lui-même ? Par elle, il se sent dépouillé d'une valeur : cette unicité précisément. Il faut qu'il soit membre d'un groupe, pour pouvoir gagner sa vie, pour acquérir une formation particulière, etc. mais, du fait de son appartenance au groupe, il se sent diminué d'une partie de son être (même s'il a choisi ce groupe précis après comparaison avec d'autres qui l'auraient accueilli éventuellement). La meilleure façon pour lui de « récupérer » ce qu'il a perdu en adhérant au groupe (une part de son individualité)

Digitalizado com CamScanner

Le danger que constitue, dans le rapport entre les hommes, une envie susceptible de s'éveiller chaque fois qu'il y a déviation par rapport à une moyenne ou à une norme, n'a pas que cette fonction, nécessaire en soi : il sert également de système d'alarme quand bougent les frontières des modèles de comportement ou d'organisation dans une société donnée.

La perception dans notre conscience ou notre subconscient de l'envie – souvent latente ou potentielle sans plus – éprouvée par les autres agit comme un champ gravitationnel : notre comportement social apparent ou à tout le moins perceptible par autrui (donc pas uniquement par nous-même) est maintenu dans certaines limites et ne peut pas s'écarter arbitrairement du centre. Et dans la mesure où les membres d'un groupe ou d'une société sont dans leur majorité marqués par les mêmes inhibitions, nous nous tenons en échec les uns les autres et ne pouvons pas introduire d'innovations dans notre manière d'être.

Cette façon de voir le problème me paraît plus juste qu'une autre, plus largement répandue. Selon cette dernière, nous serions sans cesse à ce point désireux d'obtenir la bienveillance des autres et d'être acceptés par eux que nous adoptons une attitude basée sur le conformisme. On serait plus proche de la vérité en ne donnant pas la première place à ce motif. Bien souvent nous nous plions aux exigences du conformisme sans que pour autant la sympathie des autres nous soit ou doive nous être d'une particulière importance : nous redoutons simplement ce qu'ils entreprendraient ou omettraient de faire au cas où nous aurions excité leur envie.

L'individu et le groupe

Le seul fait que la psycho-sociologie moderne emploie les notions de « vouloir être accueilli » et « vouloir être bien vu » partout où l'on attendrait « vouloir éviter de susciter l'envie » révèle l'existence d'un processus de refoulement.

Les sociologues, américains en particulier, ont fait de nombreuses expériences qui sont toutes des variations sur un même sujet : le fait que l'homme s'efforce toujours de se mettre en conformité avec le groupe où il se trouve. Les membres d'un groupe, qu'ils soient considérés individuellement ou comme appartenant à une fraction de ce groupe, exigent de tout autre membre, et surtout d'un nouvel arrivant la conformité à certains canons. « On » souhaite qu'il « accorde », qu'il « ajuste » son comportement à celui des autres. Le non-conformisme est puni. Mais dans ces études nul ne demande la raison d'être de cette tendance, qui pousse à exiger d'un individu la conformité avec les autres, même dans des domaines qui n'ont rien ou presque rien à voir avec la fonction spécifique du groupe. Les cas les plus étonnants et les moins éclaircis sont ceux où certains membres – le plus souvent ceux qui se présentent comme porte-parole ou comme représentants particulièrement qualifiés du groupe – usent de leur influence sur d'autres membres dans des situations où personne n'estime, en fait, que la norme à respecter est agréable, pratique ou profitable. Plus la norme que tous les membres du groupe doivent respecter est gênante, voire irrationnelle et importune dans la pratique, plus nombreux sont les cas où ils se surveillent sévèrement les uns les autres ; or on ne connaît plus les motifs qui l'ont imposée (peut-être tient-elle particulièrement à cœur aux autorités de surveillance).

Se pourrait-il que dans toutes les formes de culture ou de société l'homme s'éprouve (fût-ce de manière inconsciente) à tel point comme individu que toute appartenance à un groupe lui répugne au plus intime de lui-même ? Par elle, il se sent dépouillé d'une valeur : cette unicité précisément. Il faut qu'il soit membre d'un groupe, pour pouvoir gagner sa vie, pour acquérir une formation particulière, etc. mais, du fait de son appartenance au groupe, il se sent diminué d'une partie de son être (même s'il a choisi ce groupe précis après comparaison avec d'autres qui l'auraient accueilli éventuellement). La meilleure façon pour lui de « récupérer » ce qu'il a perdu en adhérant au groupe (une part de son individualité)

Digitalizado com CamScanner

ou d'en oublier plus facilement la perte est de participer activement à la désindividualisation des autres membres.

C'est la joie mauvaise provoquée par la souffrance du nouveau venu qui va devoir être intégré au groupe, la joie mauvaise provoquée par les sanctions frappant l'affilié non conformiste, qui fait automatiquement de chaque membre un chien de garde et un garde-chiourme. La nature du groupe ne joue aucun rôle en l'occurrence : il peut s'agir d'un groupe parlementaire, d'un internat, d'une classe, d'une section de recrues, d'un groupe d'employés de bureau, d'une équipe d'ouvriers de l'industrie, d'un groupe d'âge dans un peuple primitif, de prisonniers ou tout simplement du groupe des frères et sœurs d'une même famille.

Contrairement à ce que prétendent certaines théories sociales largement répandues, l'homme ne considère peut-être pas son appartenance à un groupe comme l'accomplissement de son état d'homme, mais comme une amputation. Par conséquent cette appartenance à un groupe serait un compromis avec son être véritable, non pas le couronnement mais une limitation de son existence. Ce choix est presque toujours nécessaire pour qui veut acquérir certaines valeurs comme par exemple la sécurité matérielle, l'intégration de ses enfants dans la société, etc. Mais il apparaît qu'au plus profond de lui-même l'homme, fût-il le défenseur le plus convaincu de la vie en groupe, conserve un reste d'individualisme farouche et récalcitrant, noyau de son humanité, qui le remplit d'une joie mauvaise quand il peut contribuer à ce que d'autres subissent cette perte d'individualité dont il a tant souffert lui-même.

Pouvoir et mise au pas

Partant de là, nous aboutissons à une hypothèse sur le processus de pression sociale qui nous aidera à comprendre comment peut naître une nouvelle position de force. Notre livre, il est vrai, ne traite pas de l'autorité, du pouvoir ou de la violence.

Mais la sociologie du pouvoir et de l'autorité devrait tenir compte du facteur envie si l'on observe combien ceux qui se soumettent à un pouvoir souhaitent que d'autres – encore capables de se dérober à l'influence de ce pouvoir – y soient assujettis et soient mis au pas à leur tour. Du point de vue socio-logique, on ne comprend qu'à moitié des phénomènes tels que l'État totalitaire ou la dictature quand on ne tient pas compte des relations sociales entre ceux qui sont déjà mis au pas et ceux qui ne sont pas encore conformes à l'ordre nouveau.

Un cas type :

Un nouveau centre d'exercice du pouvoir vient de naître. Il peut s'agir d'une simple alternance ou d'une usurpation, d'un parti arrivant au pouvoir par des voies légitimes ou illégitimes, d'un nouveau chef de département dans une entreprise ou d'un officier dans une unité. Un vide a été comblé ou un équilibre des rapports de forces s'est trouvé modifié. Un nouveau centre d'exercice du pouvoir – un groupe ou une personne isolée – existe donc et s'efforce d'étendre son emprise et de l'affermir en soumettant à son autorité des personnes et des groupes non encore assujettis. Dans cette phase, il arrive que certains individus ou groupes se soient déjà laissé entraîner par le nouveau courant, soit par lâcheté, soit par esprit de lucre, sottise ou enthousiasme sincère. Ces gens soumis dès lors au nouveau pouvoir ne se contentent pas de leur propre enrôlement mais font preuve la plupart du temps d'une vive hostilité à l'égard de ceux qui, se tenant à l'écart, considèrent le nouveau pouvoir d'un œil sceptique et se disent qu'ils ne pactiseront pas avec lui.

Si on la juge selon les critères d'un système de valeurs objectif, cette attitude peut être parfaitement louable. Mais, vue du système contesté, elle peut aussi être considérée comme subversive : ainsi, par exemple – comme dans le roman de Harman Wouk, *Ouragan sur le Caine* – quand une partie de l'équipage et des officiers du navire de guerre prennent en grippe de prime abord le nouveau capitaine et sabotent ses initiatives. Il en résulte une tension, une hostilité entre ceux qui ont commencé à se conformer à ses

Digitalizado com CamScanner

ou d'en oublier plus facilement la perte est de participer activement à la désindividualisation des autres membres.

C'est la joie mauvaise provoquée par la souffrance du nouveau venu qui va devoir être intégré au groupe, la joie mauvaise provoquée par les sanctions frappant l'affilié non conformiste, qui fait automatiquement de chaque membre un chien de garde et un garde-chiourme. La nature du groupe ne joue aucun rôle en l'occurrence : il peut s'agir d'un groupe parlementaire, d'un internat, d'une classe, d'une section de recrues, d'un groupe d'employés de bureau, d'une équipe d'ouvriers de l'industrie, d'un groupe d'âge dans un peuple primitif, de prisonniers ou tout simplement du groupe des frères et sœurs d'une même famille.

Contrairement à ce que prétendent certaines théories sociales largement répandues, l'homme ne considère peut-être pas son appartenance à un groupe comme l'accomplissement de son état d'homme, mais comme une amputation. Par conséquent cette appartenance à un groupe serait un compromis avec son être véritable, non pas le couronnement mais une limitation de son existence. Ce choix est presque toujours nécessaire pour qui veut acquérir certaines valeurs comme par exemple la sécurité matérielle, l'intégration de ses enfants dans la société, etc. Mais il apparaît qu'au plus profond de lui-même l'homme, fût-il le défenseur le plus convaincu de la vie en groupe, conserve un reste d'individualisme farouche et récalcitrant, noyau de son humanité, qui le remplit d'une joie mauvaise quand il peut contribuer à ce que d'autres subissent cette perte d'individualité dont il a tant souffert lui-même.

Pouvoir et mise au pas

Partant de là, nous aboutissons à une hypothèse sur le processus de pression sociale qui nous aidera à comprendre comment peut naître une nouvelle position de force. Notre livre, il est vrai, ne traite pas de l'autorité, du pouvoir ou de la violence.

Mais la sociologie du pouvoir et de l'autorité devrait tenir compte du facteur envie si l'on observe combien ceux qui se soumettent à un pouvoir souhaitent que d'autres – encore capables de se dérober à l'influence de ce pouvoir – y soient assujettis et soient mis au pas à leur tour. Du point de vue socio-logique, on ne comprend qu'à moitié des phénomènes tels que l'État totalitaire ou la dictature quand on ne tient pas compte des relations sociales entre ceux qui sont déjà mis au pas et ceux qui ne sont pas encore conformes à l'ordre nouveau.

Un cas type :

Un nouveau centre d'exercice du pouvoir vient de naître. Il peut s'agir d'une simple alternance ou d'une usurpation, d'un parti arrivant au pouvoir par des voies légitimes ou illégitimes, d'un nouveau chef de département dans une entreprise ou d'un officier dans une unité. Un vide a été comblé ou un équilibre des rapports de forces s'est trouvé modifié. Un nouveau centre d'exercice du pouvoir – un groupe ou une personne isolée – existe donc et s'efforce d'étendre son emprise et de l'affermir en soumettant à son autorité des personnes et des groupes non encore assujettis. Dans cette phase, il arrive que certains individus ou groupes se soient déjà laissé entraîner par le nouveau courant, soit par lâcheté, soit par esprit de lucre, sottise ou enthousiasme sincère. Ces gens soumis dès lors au nouveau pouvoir ne se contentent pas de leur propre enrôlement mais font preuve la plupart du temps d'une vive hostilité à l'égard de ceux qui, se tenant à l'écart, considèrent le nouveau pouvoir d'un œil sceptique et se disent qu'ils ne pactiseront pas avec lui.

Si on la juge selon les critères d'un système de valeurs objectif, cette attitude peut être parfaitement louable. Mais, vue du système contesté, elle peut aussi être considérée comme subversive : ainsi, par exemple – comme dans le roman de Harman Wouk, *Ouragan sur le Caine* – quand une partie de l'équipage et des officiers du navire de guerre prennent en grippe de prime abord le nouveau capitaine et sabotent ses initiatives. Il en résulte une tension, une hostilité entre ceux qui ont commencé à se conformer à ses

Digitalizado com CamScanner

directives et les non-conformistes ; en règle générale, ce sont les premiers qui déclenchent les disputes. Pourquoi ?

Celui qui, dès le début, s'est accommodé de la nouvelle situation, contre son gré, par lâcheté ou par paresse en veut aux autres pour le courage dont ils font preuve, la liberté dont ils continuent à jouir. Celui qui, par calcul ou par admiration sincère s'est voué corps et âme à son nouveau chef sent une menace planer sur sa propre personne et sur le groupe qu'il a choisi, du fait de ceux qui préfèrent ouvertement se tenir à l'écart, estimant que politiquement la chose est possible. Ceux qui se trouvent ainsi au voisinage du centre d'exercice du pouvoir, tout en n'ayant pas qualité pour commander, commencent alors à faire pression sur d'autres lors de contacts individuels dans le cadre de groupes restreints, de rencontres sur le lieu de travail ou de relations de voisinage, dans l'intention d'entraîner ces derniers à entrer eux aussi dans le moule.

Il existe différentes situations sociales bien répertoriées où pareille ambivalence apparaît clairement. Une petite équipe, un département à l'intérieur d'une université par exemple ou d'une entreprise ou encore une petite unité militaire désire, bien entendu, obtenir, en tant que groupe, reconnaissance, considération et promotion face aux autres groupes et institutions. C'est pourquoi chaque distinction obtenue par tel membre de ce groupe, chaque performance réalisée par tel autre intéresse en soi tout le groupe. Et si celui-ci a la chance de voir mettre à sa tête ou de choisir lui-même un dirigeant à ce point convaincu de sa propre valeur ou à tout le moins si désireux de jouer totalement son rôle de chef qu'il considère chaque succès du groupe comme un succès personnel, ce « primus inter pares » fera, dans la plupart des cas, tout son possible pour permettre à chaque membre de donner le meilleur de lui-même. Mais l'expérience montre que, même dans ces conditions idéales, les hommes du groupe pris individuellement respectent en règle générale, craintivement parfois, toujours scrupuleusement certaines limites : nul ne veut se distinguer si la prouesse qu'il peut réaliser, *lui*, n'est pas compensée chez la plupart des autres – et dans un délai relativement court – au moins par un gain de prestige ou quelque

autre avantage similaire. Et pourtant celui qui voit ou possède une chance d'établir une nouvelle performance sait parfaitement qu'un succès que lui seul est capable de remporter à cet instant précis rejaillira sur tout le groupe sous forme d'un gain de prestige et que, par ailleurs, personne n'osera critiquer officiellement et en public son initiative. Mais il craint secrètement les petits sabotages pratiqués par ses collaborateurs ou ses collègues sous l'influence, il faut bien le dire, de l'envie, fût-elle parfois quasi inconsciente, s'il entreprend prématurément une action et réussit mieux que les autres toujours prêts à se mettre en parallèle avec lui.

L'envie dans la sociologie du conflit

Le sociologue Dahrendorf emploie, tout à fait dans le sens de Schopenhauer, le mot « envie » pour expliquer pourquoi le sociologue américain C. Wright Mills, que ses publications ont rendu célèbre, a été décrié si impitoyablement, y compris par ceux de ses collègues qui partageaient ses idées politiques : « Mais leurs articles révèlent d'autres choses encore. On y découvre un mélange de colère, de haine et d'envie déchaînées, caractérisant parfaitement l'attitude de cette profession vis-à-vis de l'un des siens lorsque celui-ci, ayant pris une position non conforme, remporte des succès[1]. »

Mais lorsqu'il s'agit d'élaborer une théorie fondamentale du conflit social, Dahrendorf s'arrête au moment où il allait franchir le dernier pas, celui qui l'aurait amené au concept d'envie. La sociologie du conflit présentée par Georg Simmel comporte une phénoménologie de l'envie détaillée et d'une finesse fascinante et peu après le problème est longuement traité par Max Scheler. Mais Dahrendorf, qui consacre près de quarante pages de son essai à dénombrer les éléments d'une théorie du conflit social, réussit à traiter la question sans employer une seule fois le mot envie[2].

Remarquons, en premier lieu, que l'emploi du mot, du concept « conflit » masque en partie le phénomène de l'envie. Si j'essaye

Digitalizado com CamScanner

d'enfermer tout le mal qui règne entre les hommes dans le seul concept de conflit, je présuppose entre eux des rapports, une connaissance mutuelle, des exactions entraînant une réciprocité, etc. Mais l'envieux peut encore nuire à l'envié, même et surtout lorsque celui-ci ne soupçonne pas son existence, lorsque le conflit proprement dit n'a lieu que dans l'imagination de l'envieux, voire même quand il n'a pas lieu du tout. Évidemment, pour nos oreilles devenues si sensibles aux nuances sociales, conflit sonne de manière plus policée, plus démocratique, plus présentable que l'ancien mot, brutal mais exempt d'équivoque : « envie ». Si je regarde deux personnes (ou groupes) en conflit, je n'ai pas besoin de me demander lequel des deux est en position d'infériorité. Mais si je parle d'envie je dois me dire que l'un des deux adversaires a conscience d'occuper une moins bonne situation que l'autre, d'être moins instruit, moins riche, moins considéré que lui.

Mais Dahrendorf et d'autres perdent également de vue l'envie quand, parlant de « situation conflictuelle », ils décrivent en termes extrêmement abstraits les motivations de l'une des deux parties chez qui on constate à l'évidence une infériorité vis-à-vis de l'autre partie. Pour la plupart des lecteurs, le motif « envie » n'est pratiquement plus visible alors. On lit par exemple :

« Toutes les autres inégalités découlant du rang social et qui peuvent apparaître comme étant l'origine structurelle du conflit si ce n'est son objet même – différences de niveau du prestige exercé, des revenus, disparité dans la répartition des biens, dans les possibilités de formation, etc. ne sont que formes dérivées et aspects particuliers de la plus générale des inégalités : celle qui concerne la répartition du pouvoir légitime. »

Je me demande même s'il est juste d'employer le concept de « conflit » dans des phrases telles que celles-ci :

« La notion d'une inégalité due au rang occupé par un "parti" dans un conflit social généralisé peut avoir de nombreuses significations. On peut entendre par là aussi bien des inégalités de revenus que des inégalités de prestige… : le conflit entre ceux qui gagnent plus de 500 DM et ceux qui gagnent davantage ; le conflit

entre les ouvriers spécialisés de l'imprimerie jouissant d'une haute considération et ceux de l'industrie minière, moins estimés[3]… »

À vrai dire, il ne peut pas y avoir conflit au sens propre entre de tels groupes, considérés sous l'angle de leurs revenus ou de leur activité professionnelle, si ce n'est, à la rigueur, entre ouvriers d'une seule et même industrie touchant des salaires différents, ce qui engendre l'envie : on l'a vu en Angleterre, chez les chauffeurs de locomotives qui se mirent en grève parce que les ouvriers de la voie classés au même rang qu'eux, percevaient des salaires trop comparables aux leurs. Pour désigner ces sortes de « frictions », ces heurts entre hommes – qui ne peuvent avoir lieu que dans la conscience de l'individu – le mot envie est le seul qui convient.

Les sociologues ont une préférence pour les processus observables : c'est peut être l'une des raisons pour lesquelles ils ont remplacé le phénomène et le concept « envie » par ceux de « conflit ». L'envie est affaire de silence et de secret, souvent impossible à mettre en évidence. Le conflit est action, fait social. Un moyen terme qui embrasserait envie et conflit serait à la rigueur celui de « tension ». Mais pour s'être trop intéressé au conflit, aux situations conflictuelles, on a négligé de nombreuses manifestations et de nombreux phénomènes inhérents aux relations inter-humaines et aux faits de société qu'on peut interpréter à l'aide du concept d'envie, mais non en se servant de la notion de conflit. Car l'envie peut se manifester aussi bien chez l'envieux que chez l'envié réagissant devant ce sentiment sans qu'apparaisse le moindre signe de conflit.

Bien entendu certains motifs d'envie vont entraîner des individus et des groupes à des attitudes et des actes qu'on peut insérer à juste titre dans la sociologie du conflit. Mais on n'a pas le droit, comme ce fut trop souvent le cas hélas ! de confondre conflit ou agression avec envie et de ne plus étudier finalement que le conflit, considéré comme *le* phénomène essentiel.

La sociologie du conflit ne voit pas qu'entre l'envieux et l'envié il n'est nul besoin d'un motif, d'une possibilité concrète de conflit. Il en va autrement pour la jalousie. Au contraire :

Digitalizado com CamScanner

souvent l'envieux est particulièrement irrité – et son envie n'en est que plus intense – de ne pas pouvoir provoquer un conflit avec la personne enviée.

Conflits où l'envie ne joue pas

Il peut y avoir aussi – chose rare cependant – d'authentiques conflits entre hommes et entre groupes qui n'ont rien ou presque rien à voir avec l'envie (toutefois, lorsqu'il s'agit de priorités, on peut toujours déceler une part d'envie). Quand par exemple deux adversaires qui se tiennent réciproquement en haute estime, mais qui croient devoir obéir chacun à une loi différente, se font face dans une situation conflictuelle, l'envie ne devrait pas entrer en ligne de compte.

L'Histoire, tout comme la fiction, nous rapportent des cas où des amis intimes ou des personnages qui n'avaient aucune raison d'éprouver de l'envie l'un à l'égard de l'autre deviennent ennemis jurés dans un conflit qui les oppose car l'un obéit à une loi morale universelle et l'autre à une loi positive au champ d'application plus étroit. Si je décide d'obéir dans mon existence à une loi que j'estime juste et importante, je ne suis pas forcé pour autant de ressentir de l'envie face à mon adversaire, pas plus que mon attitude ne doit éveiller d'envie chez lui. Ce sentiment ne pourrait apparaître qu'après règlement ou arbitrage du conflit, au cas où le vaincu devrait convenir qu'il a, pour quelque motif que ce soit, suivi une loi erronée (non seulement au sens pragmatique, mais reconnue effectivement par lui comme erronée, maintenant qu'il la considère d'un nouveau point de vue). Il peut alors éprouver une vive irritation, un ressentiment, de l'envie face à son adversaire : pourquoi n'ai-je pas été assez avisé ou assez réfléchi pour voir immédiatement que je faisais, objectivement, le mauvais choix ?

Mais aussi longtemps que les deux adversaires placés dans une situation conflictuelle croient, sans la moindre hésitation, sans le moindre doute, à la justesse absolue ou au moins souveraine de la loi sous laquelle ils se sont placés, le conflit peut se dérouler en dehors de toute manifestation d'envie.

À la limite, quand les deux adversaires ont accepté volontairement les mêmes règles du jeu dans une compétition, une concurrence économique, etc., ils peuvent n'éprouver d'envie ni l'un ni l'autre aussi longtemps qu'ils ignorent qui l'emportera.

Ambivalence sociologique

En 1963, un sociologue américain, Robert K. Merton publia un essai sur l'« ambivalence sociologique » ; il s'y efforçait à grand-peine de définir de nouveaux concepts. Or il y étudiait de toute évidence des problèmes en rapport avec l'envie, mais sans tenir compte de celle-ci. Merton parle de l'ambivalence, due à la structure de notre société, des rapports entre maître et élève lorsque, l'élève ayant mené à bien ses études, il ne trouve pas de place équivalant à celle de son maître. Plus loin, Merton analyse les « sentiments hostiles » qu'une société éprouve pour ses membres exerçant une profession libérale, bien qu'elle ait besoin d'eux. Dans le même chapitre il fait intervenir le concept d'ambivalence, créé en 1910 par Eugen Bleuler, et n'ose pas employer celui d'envie, plus simple et plus primaire[4].

Fait plus surprenant encore : dans des enquêtes récentes on demandait à des ouvriers pourquoi ils étaient si réticents à l'idée de voir leurs enfants faire des études supérieures ; leurs réponses désignaient expressément la crainte de provoquer l'envie et la joie mauvaise des voisins, mais le mot était masqué élégamment par le sociologue à l'aide de formules rhétoriques telles que « distanciation affective » ou « traditionalisme renforcé par la pression sociale ». « Nous habitons dans une cité ouvrière, nos voisins nous croient atteints de la folie des grandeurs et n'attendent qu'une seule chose : que l'affaire tourne mal ». « Mon camarade de travail m'a dit : Mon vieux, garde donc les pieds sur terre ! ».

Digitalizado com CamScanner

« Ils nous jugent présomptueux et s'attendent à le voir recalé ». « Ils disent : Quel prétentieux[5] ! »

Peut-être la sociologie contemporaine a-t-elle aussi tendance à ignorer l'envie, ce sentiment qui naît spontanément chez l'agresseur, car elle fait porter de préférence ses recherches sur des interactions, des rapports entre hommes vivant en société. Celui qui étudie avant tout les contacts et les processus d'échanges sociaux néglige trop facilement l'attitude des isolés qui contemplent, pleins d'envie et de ressentiment ceux avec qui ils n'ont précisément *pas* de contacts sociaux. Mais, pendant que nous avons plaisir à noter la vitalité et la régularité des interactions dans la vie sociale, nous oublions qu'elles peuvent avoir lieu entre hommes dont l'un envie l'autre du fond du cœur.

Comme le montrent différentes affaires criminelles, l'envie peut être une démarche très secrète, camouflée, que la victime découvre chez son ami, son valet, son collègue, sa nourrice ou un de ses parents quand il est trop tard. Dans son *Othello*, Shakespeare a dépeint un tel cas : c'est le personnage de Jago. En règle générale, éprouver de l'envie est une conséquence de la proximité sociale. Mais la mémoire ou l'imagination peuvent jouer le même rôle. L'homme exilé dans une île, en province, ou emprisonné voit en pensée ce qui lui est refusé, ce dont d'autres hommes – connus ou inconnus – bénéficient au même moment, ce qu'ils vivent. Que l'on se souvienne du comte de Monte-Christo. Il les envie sans avoir de contact social avec eux.

De nos jours, on ne cesse de demander aux spécialistes en sciences sociales la recette d'une société idéale. Mais si l'on admet que l'envie est l'une des causes principales de frictions sociales, de conflits, de sabotages (petits et grands) et de crimes, il est difficile de dire si on peut attendre sa diminution, sa réduction relative, d'une société où les points de contact seront multipliés au maximum ou d'un système où ils seront réduits au minimum.

Propos de Georg Simmel sur l'envie

Au chapitre 4 de sa *Sociologie* qui traite du litige, Georg Simmel analyse le phénomène de l'envie qu'encadrent selon lui les concepts de haine entre différentes classes sociales, de jalousie et de défiance. Comme tant d'autres auteurs, Simmel se heurte d'abord à l'imprécision de la terminologie :

« Il existe enfin un phénomène, strictement individuel en apparence, mais ayant en fait une grande importance sociale et qui permet d'établir un rapport entre la violence des excitations agonistiques et la plus ou moins grande conviction qu'ont deux personnes d'être faites l'une pour l'autre : la jalousie. Le parler courant n'emploie pas ce terme sans ambiguïté et, souvent, ne le distingue pas de l'envie. »

Comme nous l'avons déjà vu, Simmel sous-estime dans ces lignes la précision de la langue allemande (ou anglaise ou française). Les grands dictionnaires qui existaient déjà de son temps auraient pu le renseigner. Mais Ernst von Wildenbruck qui écrivit sa nouvelle ayant pour sujet l'envie ou plus exactement la jalousie entre frères et sœurs vers la même époque à peu près estompe la différence. Simmel a donc raison dans la mesure où les Allemands cultivés d'alors utilisaient les deux termes de manière imprécise et les considéraient souvent comme synonymes. Simmel poursuit :

« Ces deux états passionnels ont une grande importance dans la genèse des rapports entre les hommes. Dans les deux cas, il est question des biens qu'un tiers nous empêche, réellement ou symboliquement, d'obtenir ou de conserver. S'il s'agit d'obtenir, nous parlerons plutôt d'envie, s'il est question de conserver, plutôt de jalousie ; bien entendu le fait d'adopter l'un des deux mots plutôt que l'autre n'est pas essentiel en soi et n'a d'importance que pour l'analyse des processus psycho-sociaux. »

Nous ne suivrons pas sans réticences Simmel dans ce raisonnement. On ne peut pas employer au hasard l'un ou l'autre des deux termes : nous l'avons déjà montré dans le chapitre consacré à l'histoire de la langue. En outre, la sagesse contenue dans les proverbes

Digitalizado com CamScanner

de même que la littérature des différentes civilisations ont accumulé au cours des siècles une telle somme de savoir précis dans les deux concepts de jalousie et d'envie que nous devrions nous laisser guider par cette terminologie déjà existante. Pour l'essentiel, Simmel reste d'ailleurs fidèle à la tradition :

« Ce qui caractérise la jalousie, c'est que le sujet estime avoir un droit de propriété sur le bien en question ; l'envie, elle, fait peu de cas du droit ; elle trouve désirable le bien qui lui est refusé ; il lui est indifférent de savoir s'il lui est refusé *parce qu'un* autre le possède ou si elle ne pourrait pas l'acquérir même au cas où cet autre viendrait à le perdre ou à y renoncer[6]. »

Jalousie ou envie ?

Je voudrais préciser sur un point la définition donnée par Simmel : le mot « jalousie » devrait être réservé pour un bien qu'on peut revendiquer légitimement, même si le jaloux se trompe subjectivement en pensant que ce bien lui est refusé. Dans la famille, un enfant a sans conteste un droit – qu'il n'a pas besoin de revendiquer – à la bonté, à l'aide et à l'amour de ses parents. Mais il peut aussi être rongé par la jalousie vis-à-vis de ses frères et sœurs pour peu qu'il *s'imagine* simplement n'avoir pas sa part. Inversement, le mari à qui un tiers a ravi son épouse a un droit légal absolu à son affection, même si, objectivement, elle s'est détachée de lui sans esprit de retour. Nous avons déjà noté que dans son dernier chapitre Simmel a bien vu que, le cas échéant, l'envieux ne désire pas posséder le bien envié ou encore ne serait pas capable d'en profiter : il ne supporte pas, tout simplement, qu'un autre en profite. Il étouffe de rage devant le yacht privé d'un autre alors qu'il ne souhaite pas, pour sa part, poser le pied sur le pont d'un bateau.

Simmel précise encore : « La jalousie… est déterminée dans sa dynamique interne et ses nuances, par le fait que la possession d'un objet nous échappe *parce qu'*il est dans la main de l'autre et

qu'il serait à nous pour peu que l'autre disparaisse ; les sentiments de l'envieux sont plus ou moins en rapport avec la possession, ceux du jaloux tournent autour du possesseur. On peut envier la célébrité de quelqu'un, même si l'on n'a pas droit personnellement à la moindre notoriété ; mais on est jaloux de lui si on estime qu'on mérite la même gloire que lui et à plus juste titre. Ce qui ronge le cœur du jaloux et nourrit son amertume, c'est une certaine fiction – quelque injustifiée, voire insensée qu'elle puisse être – selon laquelle l'autre lui a pour ainsi dire dérobé ses lauriers[7]. »

Pour en rester au chapitre de la célébrité : je voudrais noter encore une nuance dans ce domaine. S'il n'existe qu'un seul prix de littérature et si un écrivain donné ne l'a pas reçu, il peut être jaloux du lauréat heureux ; mais le chimiste qui, contrairement à son attente, n'a pas vu sa découverte couronnée par un prix Nobel, ne peut qu'envier son collègue médecin qui, lui, a reçu le prix. Autrement dit : pour qu'il y ait jalousie il faut qu'il y ait eu d'abord concurrence effective, mais dès que le bien désiré peut être obtenu par des démarches parallèles, il ne peut s'agir que d'envie.

Pour conclure, Simmel dit à propos de la jalousie : « elle est un sentiment d'une qualité et d'une intensité tout à fait spécifiques ; aussi, quelle que soit la combinaison psychique – toujours exceptionnelle – qui l'a provoquée, elle complète d'elle-même les éléments de sa situation typique ». Cette observation est très importante. Mais elle vaut aussi pour l'envie. Très souvent l'envieux complète lui aussi en esprit, c'est-à-dire avec l'aide de son imagination, une situation concrète de manière à ce que les motifs d'envier ne lui fassent jamais défaut.

Le dépit provoqué par le bonheur de l'Autre

Dans sa description du *dépit* provoqué par le bonheur de l'Autre, du *refus* d'admettre qu'il en profite, sentiments qui en règle générale, nous l'avons vu, ont depuis toujours été considérés comme des aspects typiques de l'envie, Simmel se distingue parmi tous

Digitalizado com CamScanner

les auteurs qui ont écrit sur le sujet par l'intérêt que présentent ses définitions de plus en plus précises.

« À mi-chemin pour ainsi dire entre deux phénomènes aussi caractéristiques que l'envie et la jalousie, il en est un troisième, appartenant au même groupe et qu'on pourrait appeler dépit provoqué par le bonheur de l'Autre ; c'est le fait de désirer un objet non pas parce qu'en soi il apparaît désirable aux yeux du sujet, mais seulement parce qu'un autre le possède. Cet état d'âme gagne en intensité jusqu'à atteindre deux formes extrêmes qui amènent le sujet à refuser la possession de l'objet visé. Première forme : la passion pousse l'intéressé à renoncer à l'objet, voire à le détruire, pourvu seulement que l'Autre ne le possède pas ; deuxième forme : indifférence totale ou aversion du sujet pour l'objet, accompagnée cependant par l'impossibilité de supporter l'idée que l'Autre le possède. De telles formes de refus sous-tendent, avec des intensités et dans des combinaisons très variées, le comportement des êtres humains entre eux. Dans le vaste domaine hérissé de problèmes où les rapports des hommes avec les choses apparaissent comme causes ou contrecoups de leurs rapports entre eux, ce type d'état passionnel tient une large place[8]. »

Ces quelques phrases de Simmel enferment une observation de grande importance pour l'ensemble de notre étude. Toutefois dans ces pages Simmel ne donne pas d'exemple pour illustrer son propos. Mais ce qu'il y a mis en évidence, c'est la dynamique psycho-sociale, l'origine de nombreux mécanismes solidement ancrés dans notre société ou notre culture et que l'allemand désigne d'un terme hélas captieux : « législation sur le luxe » ; l'anglais possède une bien meilleure désignation : « sumptuary laws ».

Sociologie de la jalousie d'origine sexuelle

Le sociologue américain Kingsley Davis analyse jalousie et possessivité sexuelle comme exemples de sa théorie fonctionnelle de la société. On est étonné, dit-il, de voir une émotion individuelle,

un phénomène purement psychique, servir à expliquer une culture et une organisation sociale. Mais en fait, poursuit-il, la jalousie ne joue pas seulement un rôle dans l'équilibre psychique de l'individu : elle l'insère aussi directement dans la société.

« Les formes extérieures que revêt la jalousie sont déterminées par la structure normative et institutionnelle d'une société donnée. Cette structure définit les situations dans lesquelles la jalousie peut se manifester et règle ses formes d'expression. Nous ne pouvons la concevoir comme élément constitutif de la vie humaine qu'à l'aide de la méthode comparative, par l'observation de la jalousie dans des cultures différentes[9]. »

Il en va de même pour l'envie. Curieusement, Davis n'en parle qu'en passant : selon lui, elle serait, contrairement à la jalousie, non pas l'attitude d'un possesseur, mais celle d'un observateur ou d'un rival potentiel. On veut posséder ce qu'un autre possède, mais on ne voit pas, de prime abord, comment le lui arracher. L'envie, selon lui, ne pourrait pas se manifester dans la même personne simultanément avec la jalousie car ce dernier sentiment présuppose un certain droit. D'autres auteurs, nous l'avons vu, tiennent pour possible un mélange de jalousie et d'envie qui se renforceraient mutuellement. Davis voit dans l'envie un phénomène inévitable qui se produit dans toute société. Dans tous les cas où l'homme n'a pas ce qu'il considère comme désirable, il enviera d'autres personnes.

« Dans la mesure où l'envie va généralement à l'encontre de la répartition traditionnelle des biens dans notre monde, elle est blâmée par le groupe dans son entier[10]. »

Davis démontre avec force détails quelle fut l'erreur commise par les auteurs qui ont vu dans la jalousie d'origine sexuelle l'expression de faits exclusivement physiques. S'il existe, il est vrai, dans de nombreuses tribus primitives, des situations qui autorisent un mari à mettre son épouse à la disposition d'autres personnes sans qu'apparemment il en éprouve de la jalousie, il ne faut pas pour autant en conclure que certaines cultures ou certains types de personnalités ignorent ce sentiment. Une observation

Digitalizado com CamScanner

plus précise montre que, dans la plupart des cas, les faveurs de la femme ne sont partagées que par des personnes précises dont les droits sont prévus par la culture en question ; en revanche, dans cette même culture, un « adultère » non autorisé peut déclencher immédiatement des réactions de jalousie.

La jalousie née d'autres motifs que sexuels obéit elle aussi aux formes d'intimité prescrites par la culture considérée. Dans notre propre culture par exemple, un oncle ne sera pas jaloux, normalement, si son neveu éprouve des sentiments très tendres et très intimes pour son propre père. Dans les sociétés où la descendance est assurée par la ligne maternelle, et où des relations particulièrement étroites sont prescrites entre oncle et neveu, on trouve parfois des oncles fort jaloux qui voient d'un mauvais œil un neveu aimer plus son père naturel que son oncle.

Pour Davis, la fonction sociale essentielle de la jalousie consiste à provoquer une réaction de défense chaque fois que des rapports humains, décrétés légitimes par la culture considérée – lui les conçoit en termes de propriété –, sont menacés ou rompus par un fauteur de trouble que cette culture n'admet pas comme rival légitime. Aussi longtemps que plusieurs hommes briguent la main ou les faveurs d'une jeune fille qui n'appartient à aucun d'eux, on parle de rivalité naturelle ; celle-ci, certains excès pathologiques mis à part, se transformera normalement dans la plupart des cultures en indifférence ou en amitié quand la jeune fille aura fixé son choix.

Dans d'autres cas où le bien désirable n'est pas constitué par une relation privilégiée avec quelqu'un, les sociétés humaines font généralement la différence entre, d'une part, des situations considérées comme normales à l'intérieur d'un groupe et, de ce fait, approuvées par tous : la rivalité et la concurrence (les intéressés devant accepter sans sourciller les règles du jeu) et, d'autre part, la phase d'« invasion criminelle » (le mot anglais *trespass* est intraduisible, révélant peut-être par là que la sphère individuelle a toujours été plus nettement délimitée et depuis longtemps protégée légalement dans la civilisation anglo-saxonne) face à laquelle la jalousie provoque le déclenchement de nos réactions de défense.

Les sciences modernes du comportement humain frappées d'aveuglement devant l'envie

Si l'on veut savoir comment les sciences expérimentales modernes telles que la sociologie et la psychologie, celles donc que de nos jours on appelle communément *behaviorial sciences* (sciences du comportement) ont réussi à contourner ce phénomène de l'envie, décrit avec tant de précision par la recherche, la littérature et la philosophie préscientifiques, il suffit de consulter la plus récente encyclopédie de ces disciplines. En 1964 parut *Human Behavior. An Inventory of Scientific Findings* de Bernard Berelson et Gary A. Steiner. Les 700 pages de ce livre présentent un compendium du savoir contemporain concernant le comportement humain ; l'ensemble est présenté par catégories : psychologie du développement, perception, acquisition des connaissances et pensée, motivation, mœurs des groupes restreints… Les auteurs écrivent : « Notre but dans ce livre est d'exposer aussi complètement et aussi précisément que possible ce que les sciences du comportement humain ont appris jusqu'à ce jour en observant l'homme : ce que nous savons avec certitude, ce qui est presque certain, ce que nous croyons savoir, ce que nous prétendons savoir. »

Envie et ressentiment ne sont même pas mentionnés dans l'index ; jalousie y figure une fois ; page 54, nous trouvons un diagramme indiquant les tranches d'âge où les différentes émotions se manifestent pour la première fois. Selon les auteurs ; la jalousie apparaît pour la première fois entre le dix-huitième et le vingt-quatrième mois de l'existence sous forme d'un dérivatif à la « distress » (« gêne »). Cette allusion au phénomène, la seule de tout le livre, se réfère à un article paru en 1932 (!).

Nous avons tous en mémoire l'énorme quantité d'écrits dus à des anthropologues qui ont étudié le phénomène de la superstition dans les groupes humains les plus variés ; dans chaque cas, ils ont été amenés à parler abondamment et en détail du rôle de l'envie. Mais Berelson et Steiner ne mentionnent qu'une seule fois la superstition dans la rubrique « Acquisition des connaissances

Digitalizado com CamScanner

et pensée ». Il s'agit d'une expérience faite avec des pigeons, rapportée par Skinner en 1953. S'appuyant sur le renforcement des réflexes conditionnés, il explique pourquoi, en dépit d'évidences qui sautent aux yeux, les hommes n'acceptent pas de croire que leurs rites sont inefficaces. D'après l'expérience des pigeons, l'échec d'un acte inspiré par la superstition nous décourage d'autant moins que la réussite espérée arrive plus rarement ; or il est dans la nature des choses que, par exemple, il pleuve très rarement après une danse destinée à faire pleuvoir ; d'où la conclusion : la superstition a la vie dure parce qu'elle fonctionne si peu souvent et non en dépit de son petit nombre de réussites[11].

C'est en vain que nous cherchons « Irrationalité » ou « Conduite irrationnelle » dans la table des matières. « Concurrence », « rivalité » et « imitation » n'y figurent pas davantage. Il y manque donc tout ce qui pourrait s'approcher, ne serait-ce que de loin, du phénomène de l'envie. On trouve une seule mention de la jalousie *entre frères et sœurs* ; elle se réfère à un essai de psychiatrie, paru en 1951 et en cite six lignes disant que si une mère observe ce sentiment chez ses enfants, il peut en résulter une réactivation des expériences qu'elle a connues lorsqu'elle avait leur âge[12].

Les renseignements les plus abondants que nous propose la table des matières sont encore ceux qui concernent l'agressivité et les conflits sociaux. Peut-être trouverons-nous là des éclaircissements sur l'envie ? En effet, quand on interroge les chercheurs américains à propos de ce phénomène, leur réponse standard est presque toujours : il ne s'agit là que d'une petite variante du phénomène d'agressivité.

D'après l'ouvrage que nous sommes en train de citer, voici l'état des connaissances scientifiques contemporaines au sujet de l'agressivité : des enfants sévèrement punis ont tendance à devenir des êtres agressifs. Dans le même article, les auteurs font suivre – fort heureusement – d'un très grand point d'interrogation l'hypothèse selon laquelle les sociétés où les enfants sont élevés dans une stricte discipline, comme c'est le cas en Allemagne, donnent souvent naissance à des systèmes politiques autoritaires[13].

Page 285, deux courtes lignes nous apprennent qu'il doit exister une sorte de « need aggression », le « besoin d'un comportement agressif » qui peut prendre des formes telles que le meurtre et le sadisme. Pas un mot sur l'envie. Les pages 267 à 270 présentent ensuite de manière un peu plus détaillée, la théorie si populaire de la frustration : On y apprend qu'à l'origine de l'agression il y a non pas l'agresseur, mais l'homme qui l'empêche de suivre ses pulsions. Les preuves expérimentales se présentent par exemple ainsi : Dans un camp de vacances pour adolescents, on prive volontairement la moitié des garçons de quelque chose ou on leur donne cette chose en quantité insuffisante, à la suite de quoi les jeunes gens font passer leur mauvaise humeur sur une minorité ethnique. Précisons : dans leurs réponses à un questionnaire qui leur a été remis, ils expriment sur les Japonais et les Mexicains des opinions plus défavorables après l'expérience qu'avant celle-ci.

L'hypothèse classique du rapport agression-frustration, exposée entre autres par John Dollard en 1939, présuppose toujours l'existence d'une frustration, c'est-à-dire de l'échec d'une ambition. Berelson et Steiner font suivre cette théorie d'un point d'interrogation. On peut penser ce qu'on veut de l'hypothèse ainsi présentée, mais il est étrange que les auteurs ne voient pas au moins se profiler le phénomène de l'envie.

Les rares autres mentions de l'agressivité concernent le plus souvent des comportements discriminatoires à l'égard des minorités raciales. Plusieurs travaux tentent de démontrer que les gens en difficulté sur le plan économique auraient tendance à la discrimination. On pourrait, bien entendu, poursuivre ces recherches en direction de l'envie ; ce n'est pas le cas ici[14].

Mais les pages relativement nombreuses de cet inventaire traitant du conflit, du conflit social, des classes sociales ne mentionnent pas, elles non plus, le motif de l'envie. D'autres mots clés, à propos desquels on pourrait éventuellement s'attendre à une prise de position sur notre problème, tels que « Révolution », « Justice », « Egalité » n'apparaissent même pas.

Digitalizado com CamScanner

et pensée ». Il s'agit d'une expérience faite avec des pigeons, rapportée par Skinner en 1953. S'appuyant sur le renforcement des réflexes conditionnés, il explique pourquoi, en dépit d'évidences qui sautent aux yeux, les hommes n'acceptent pas de croire que leurs rites sont inefficaces. D'après l'expérience des pigeons, l'échec d'un acte inspiré par la superstition nous décourage d'autant moins que la réussite espérée arrive plus rarement ; or il est dans la nature des choses que, par exemple, il pleuve très rarement après une danse destinée à faire pleuvoir ; d'où la conclusion : la superstition a la vie dure parce qu'elle fonctionne si peu souvent et non en dépit de son petit nombre de réussites[11].

C'est en vain que nous cherchons « Irrationalité » ou « Conduite irrationnelle » dans la table des matières. « Concurrence », « rivalité » et « imitation » n'y figurent pas davantage. Il y manque donc tout ce qui pourrait s'approcher, ne serait-ce que de loin, du phénomène de l'envie. On trouve une seule mention de la jalousie *entre frères et sœurs* ; elle se réfère à un essai de psychiatrie, paru en 1951 et en cite six lignes disant que si une mère observe ce sentiment chez ses enfants, il peut en résulter une réactivation des expériences qu'elle a connues lorsqu'elle avait leur âge[12].

Les renseignements les plus abondants que nous propose la table des matières sont encore ceux qui concernent l'agressivité et les conflits sociaux. Peut-être trouverons-nous là des éclaircissements sur l'envie ? En effet, quand on interroge les chercheurs américains à propos de ce phénomène, leur réponse standard est presque toujours : il ne s'agit là que d'une petite variante du phénomène d'agressivité.

D'après l'ouvrage que nous sommes en train de citer, voici l'état des connaissances scientifiques contemporaines au sujet de l'agressivité : des enfants sévèrement punis ont tendance à devenir des êtres agressifs. Dans le même article, les auteurs font suivre – fort heureusement – d'un très grand point d'interrogation l'hypothèse selon laquelle les sociétés où les enfants sont élevés dans une stricte discipline, comme c'est le cas en Allemagne, donnent souvent naissance à des systèmes politiques autoritaires[13].

Page 285, deux courtes lignes nous apprennent qu'il doit exister une sorte de « need aggression », le « besoin d'un comportement agressif » qui peut prendre des formes telles que le meurtre et le sadisme. Pas un mot sur l'envie. Les pages 267 à 270 présentent ensuite de manière un peu plus détaillée, la théorie si populaire de la frustration : On y apprend qu'à l'origine de l'agression il y a non pas l'agresseur, mais l'homme qui l'empêche de suivre ses pulsions. Les preuves expérimentales se présentent par exemple ainsi : Dans un camp de vacances pour adolescents, on prive volontairement la moitié des garçons de quelque chose ou on leur donne cette chose en quantité insuffisante, à la suite de quoi les jeunes gens font passer leur mauvaise humeur sur une minorité ethnique. Précisons : dans leurs réponses à un questionnaire qui leur a été remis, ils expriment sur les Japonais et les Mexicains des opinions plus défavorables après l'expérience qu'avant celle-ci.

L'hypothèse classique du rapport agression-frustration, exposée entre autres par John Dollard en 1939, présuppose toujours l'existence d'une frustration, c'est-à-dire de l'échec d'une ambition. Berelson et Steiner font suivre cette théorie d'un point d'interrogation. On peut penser ce qu'on veut de l'hypothèse ainsi présentée, mais il est étrange que les auteurs ne voient pas au moins se profiler le phénomène de l'envie.

Les rares autres mentions de l'agressivité concernent le plus souvent des comportements discriminatoires à l'égard des minorités raciales. Plusieurs travaux tentent de démontrer que les gens en difficulté sur le plan économique auraient tendance à la discrimination. On pourrait, bien entendu, poursuivre ces recherches en direction de l'envie ; ce n'est pas le cas ici[14].

Mais les pages relativement nombreuses de cet inventaire traitant du conflit, du conflit social, des classes sociales ne mentionnent pas, elles non plus, le motif de l'envie. D'autres mots clés, à propos desquels on pourrait éventuellement s'attendre à une prise de position sur notre problème, tels que « Révolution », « Justice », « Egalité » n'apparaissent même pas.

Digitalizado com CamScanner

Bien que Berelson et Steiner voient leurs efforts enrayés dans une large mesure par les maigres apports d'une science sociale qui s'appuie sur des rats, des chats et des pigeons, nos auteurs n'hésitent pas cependant, en partant d'une expérience faite sur l'animal, à dégager de temps en temps des analogies ou des comparaisons qui pourraient éclairer telle ou telle situation à laquelle l'homme est confronté journellement. En voici un exemple (mais il montre aussi comment l'on s'est arrêté au seuil d'une discussion sur les moyens d'écarter l'envie) :

Le passage débute par un rapport sur le « Conflit entre méthodes et manœuvres d'évitement ». Il s'agit du phénomène suivant : Lorsqu'un but présente des aspects à la fois enrichissants et menaçants, donc lorsqu'il est attirant mais aussi source potentielle de douleur, il existe, sur le trajet qui mène à lui, un point où l'organisme hésite, devient indécis ; s'il poursuit néanmoins dans la même direction, il atteint un autre point, proche du but, où l'attitude d'évitement devient plus marquée. C'est ce qu'on appelle l'approche-évitement.

D'après Berelson et Steiner, on observe cette manière d'agir dans la vie humaine quand par exemple quelqu'un s'engage dans une activité sportive passionnante mais également dangereuse et qu'au dernier moment il abandonne. Ou bien : quelqu'un voudrait acheter un objet de luxe ; il s'en approche à plusieurs reprises, s'arrête de plus en plus longuement devant la vitrine, appuie sur la poignée de la porte, pénètre même dans la boutique, mais recule au dernier instant devant l'achat. Pourquoi ? « Peut-être parce que les tiraillements ou le sentiment de culpabilité liés à l'acte d'acheter croissent en intensité dans la mesure ou l'on s'approche de la décision finale. En même temps, l'attrait de l'objet diminue[15]. »

Lorsqu'on connaît le rôle joué par l'envie et les pratiques de défense contre elle dans ces sortes d'achats précisément, on se dit que la tournure d'esprit de Berelson et Steiner dans l'interprétation de cet exemple aurait dû les mener, dans le cadre de leur livre, à décrire des comportements liés à l'envie, même si le rapport est hypothétique, indémontrable, mais malgré tout

transparent. Or on ne trouve rien de tel dans les 700 pages d'un inventaire paru en 1964, qui voudrait exposer l'ensemble de nos connaissances actuelles sur l'homme, et plus particulièrement sur l'homme dans sa vie en société. Si l'habitant imaginaire d'une autre planète devait apprendre à l'aide de ce livre de Berelson et Steiner ce qu'est l'*homo sapiens* il ne lui viendrait jamais à l'idée qu'il existe chez nous une chose nommée envie.

Théorie de l'hostilité

Les spécialistes américains des sciences sociales (sociologie, psycho-sociologie, anthropologie) ont longuement étudié, il faut le dire, le phénomène de l'hostilité (hostility) ; mais, même dans des ouvrages récents, ils ont réussi un tour de force : écrire des chapitres entiers sur le sujet sans se demander, ne fût-ce qu'une fois, ce qui se cache derrière ce sentiment.

Un sociologue de la jeune génération, Neil J. Smelser, a proposé en 1963 une théorie globale du comportement collectif. Il entend par là des conduites de groupe telles que panique, violences exercées par la populace, révoltes, actions de sectes fanatiques, etc. Il analyse en détail l'hostilité, donne des références, mais ne mentionne pas une seule fois des phénomènes tels que l'envie, le ressentiment, la jalousie : il s'en tient à « hostility ». Même quand ses recherches portent sur « croyances antagoniques » ou « transports de passion haineuse », jamais son regard n'est attiré par l'envie ; or il est facile de démontrer qu'elle se trouve à l'arrière-plan dans tous ces phénomènes. C'est en vain qu'on chercherait dans la table des matières de Smelser, des pages sur l'envie, la jalousie, le ressentiment, le sens de l'égalité, le sens de la justice, etc. Il contourne prudemment, peut-être sans s'en rendre compte, toutes les notions qui risqueraient de lui faire rencontrer ces aspects de la nature humaine. Nous ne trouvons même pas grand chose chez lui sur l'agressivité, et pourtant comme nous l'avons vu, elle est la voie de garage favorite de ceux qui veulent éviter le face à face avec l'envie.

Digitalizado com CamScanner

Mais l'analyse de l'hostilité par Smelser nous révèle aussi pourquoi la sociologie moderne évite si sereinement l'étude de l'envie. On trouve partout des théories expliquant que l'hostilité, le comportement hostile se manifestent quand un être se sent menacé dans la position qu'il occupe au point de vue économique, sexuel, professionnel ou social. Les auteurs admettent, bien entendu, que l'homme en proie à des sentiments d'hostilité interprète de manière totalement erronée ou exagérée la prétendue menace qui pèse sur lui (dans la littérature américaine, il s'agit le plus souvent d'hostilité à l'égard de minorités : gens de couleur ou juifs. Celui qui éprouve de tels sentiments d'inimitié se sent menacé dans sa propre sphère par les exigences, le pouvoir, etc. de ces minorités). Mais le point de départ de ces analyses est toujours le même : l'hostilité naît uniquement quand le sujet s'imagine que sa position effective est menacée concrètement[16].

La faute de l'agressé

Dans cette conception de l'homme nourrissant des pensées hostiles, aucun sentiment inamical ne pourrait donc se former aussi longtemps que le sujet ne se sentirait pas menacé concrètement par l'objet de son inimitié. Cette façon de voir occulte totalement un phénomène familier aux hommes depuis des millénaires et décrit avec précision : l'envie et la haine née de l'envie. Or celles-ci peuvent exister même et précisément quand celui qui en est l'objet ne menace en rien l'envieux. N'observe-t-on pas, dans toutes les civilisations, qu'on se sent, en premier lieu, menacé par celui qui vous envie. Par conséquent, la sociologie moderne renverse totalement les rôles : la menace initiale vient donc de celui qu'on pourrait envier (ce qu'elle ignore) et l'hostilité est un phénomène induit qui disparaîtra lorsqu'on aura fait accéder tous les groupes d'une même société à des situations présentant les mêmes garanties de sécurité et excluant toute possibilité de menaces.

Ce raisonnement est valable quand il s'applique aux couches modestes d'une population blanche qui craint de perdre son travail et qui de ce fait nourrit des préventions contre les gens de couleur habitant dans la région, ou quand il concerne une classe moyenne dont les moyens matériels et le prestige vont en diminuant et que, pour cette raison, on peut facilement ameuter contre la minorité juive dirigeante du pays. Mais l'espoir implicite – d'ailleurs exprimé parfois de manière tout à fait explicite, au contraire – que toute discorde sérieuse cessera lorsque, dans une société donnée, aucun groupe ni aucun individu n'auront plus à trembler pour leur existence ou leur situation est aussi irréaliste et aussi peu fondé que, par exemple, la théorie plus avancée encore selon laquelle il n'y aurait plus ni envie ni ressentiment si nous vivions dans une société réellement égalitaire.

Comme on s'en rend compte aisément, ces deux utopies d'une société pacifique se réfèrent au même schéma, et pour cause. On pourrait imaginer une société très stable où chacun occuperait une situation qui lui garantirait la sécurité et la satisfaction de ses besoins, mais où existerait en même temps une hiérarchie aux échelons bien marqués, une nette différenciation des classes sociales et de grandes inégalités. Pour les sociologues qui croient ne déceler de rancœur que chez des personnes soumises à une menace, on ne trouverait plus de sentiments hostiles dans une telle société d'où tout péril serait banni. Mais aux yeux d'autres sociologues, qui admettent l'existence de phénomènes ressemblant plus ou moins à de l'envie ou à du ressentiment, cette société ne serait pas immunisée contre toute forme de mal, du fait de ces irritantes différences de classes. Seule une société où règnerait en permanence l'égalité pourrait garantir l'absence d'envie, donc d'agressivité et l'amitié de tous ses membres pour chacun d'eux.

Comme nos recherches menées selon des perspectives variées et portant sur des cultures différentes l'ont sans cesse montré dans ce livre, ni l'une, ni l'autre de ces sociétés imaginaires ne serait en état, même si elles se rapprochaient autant que possible de

Digitalizado com CamScanner

l'idéal, de transformer les hommes en ces moutons satisfaits que nous promet la sociologie progressiste.

Une fois le processus de l'envie entamé, l'envieux gauchit toujours dans son imagination, voire dans sa perception, la réalité qui se présente à lui, de façon à ne jamais manquer de motifs d'envier. Ceci vaut également pour l'homme qui se sent mal assuré.

Qui ne se rappelle pas avoir vécu la situation suivante : Faisant fi des conseils ou des avertissements d'une personne qui se tient près de vous, vous bricolez ou vous vous livrez à un travail délicat. Vous vous obstinez à l'exécuter selon votre idée. Subitement la malignité de la matière s'en mêle : c'est la catastrophe ! Combien de fois ne vous êtes vous pas écrié alors : « C'est toi qui l'as voulu ! » Or vous savez parfaitement que l'irritation du collègue dont vous avez méprisé les conseils n'a pu en aucune façon influencer le cours des choses. Pour le primitif, la responsabilité de l'autre n'est jamais mise en doute : à ses yeux, elle est évidente.

Or ces interprétations archaïques, magiques des événements, soumis pour ainsi dire au mauvais œil de notre voisin, n'ont pas disparu de notre mentalité d'hommes modernes au point de ne jamais pouvoir y ressurgir. On les retrouve à l'état latent chez les gens qui vivent à la campagne. À quoi correspond cette constatation dans la pratique ? S'il existait une société dans laquelle chaque individu et chaque groupe se verrait garantir de façon absolue la stabilité de sa situation économique, une société par conséquent où nul ne pourrait menacer les autres ni leur nuire objectivement, il resterait encore tous les événements désagréables concernant soit un individu soit un groupe : ceux-ci seraient alors attribués *ipso facto* à la malveillance de l'Autre.

Pourquoi une société d'hommes égaux ignorant l'envie ?

L'aveuglement qui frappe la sociologie contemporaine et plus particulièrement la « science du comportement humain » aux U.S.A. face au phénomène et au problème de l'envie ne peut pas être dû au

hasard. Nous avons vu trop d'exemples d'auteurs interrompant leur réflexion au moment où elle allait déboucher sur le concept ou les manifestations de l'envie, contournant celle-ci à l'aide d'euphémismes ou encore – s'ils sont très courageux – la mentionnant comme une hypothèse étrange pour la rejeter aussitôt avec un mépris mêlé de pitié.

De nombreux observateurs (certains d'entre eux appartiennent même au milieu des sociologues gagnés aux idées progressistes) ont relevé, souvent sur un ton plein de fierté, le ressentiment, l'esprit de bravade anti-sociale qui anime de nos jours nombre de spécialistes des sciences sociales (Ruth Benedict, M. Tumin, C. Wright Mills, George Simpson). La plupart de leurs disciples sont des gens insatisfaits, soit à cause de leur situation sociale, soit à cause de la civilisation dans laquelle ils vivent ; à l'origine, ils ont appartenu à des classes ou à des groupes défavorisés, bref ils sont en rébellion ouverte contre leur propre milieu : la chose a presque valeur de proverbe parmi les sociologues et les anthropologues américains. Il est facile de le prouver, et les témoignages à ce sujet sont si nombreux qu'il serait difficile de les mettre tous en doute[17].

Le dénominateur commun de cette insatisfaction, de cette agitation est la tendance à l'égalitarisme : la plupart des problèmes – vécus ou imaginaires – de ces personnes seraient théoriquement résolus dans une société où tous les hommes vivraient dans une parfaite égalité. D'où ces efforts étranges et répétés tendant à introduire dans les sciences sociales anglo-saxonnes les modèles et les programmes d'une société d'hommes égaux en tous points.

Or cette aspiration utopique à une société égalitaire ne peut guère avoir d'autre motif que l'impossibilité soit de maîtriser sa propre envie, soit d'écarter celle supposée de gens encore moins favorisés par le sort. C'est pourquoi il nous est facile d'imaginer qu'un homme animé de tels sentiments et peut-être guidé par son seul subconscient, évitera soigneusement de mentionner le phénomène de l'envie ou cherchera à le minimiser.

Il faut dire cependant que, jusqu'à nos jours, il s'est toujours trouvé des sociologues américains pour s'occuper du problème de l'envie et la nommer par son nom. Kingsley Davis par exemple,

Digitalizado com CamScanner

dans son manuel de sociologie ou Arnold W. Green. Il faut toutefois relever un fait caractéristique à ce sujet : autant d'autres hypothèses (par exemple la théorie de la frustration) se sont répandues dans le public, autant on a ignoré systématiquement, même dans les revues spécialisées contemporaines, toutes les tentatives en vue de mieux connaître l'envie. On n'a presque jamais cité ces hypothèses, ne serait-ce que pour les réfuter ou les condamner, on a préféré les ignorer. Elles étaient trop gênantes. Elles provoquaient dans l'âme de chacun un choc douloureux : elles s'y heurtaient à des éléments trop profondément enfouis pour qu'on veuille les exhumer. Mais ce grand silence que toute la coterie des spécialistes du comportement et des psychologues a fait régner sur un problème clé de la vie de l'homme en société a eu des conséquences : personne n'a attiré l'attention de confrères plus jeunes sur ce phénomène qu'ils n'auraient peut-être eu aucun motif d'étouffer[18].

La répugnance à étudier l'envie peut éventuellement s'expliquer aussi de la manière suivante : il existe une masse d'écrits où sont étudiés scientifiquement l'homme et sa production littéraire ; or, lorsque les auteurs de ces écrits tombaient sur le phénomène de l'envie, ils la traitaient tous, presque sans exception, comme une grave maladie.

On sait que la souffrance existe partout, au moins de façon latente ; mais on sait aussi qu'il ne pourrait pas exister de société dans laquelle l'envie serait élevée au rang de vertu normative. On souligne toujours que l'envie, une fois déclenchée est un mal incurable et qu'elle ne fait pas partie des sentiments que tout homme normalement constitué peut éprouver. Et même la superstition, l'« anthropologie » élémentaire des peuples primitifs déclare que l'envie est un cancer et l'envieux un malade dangereux dont l'individu aussi bien que le groupe doivent se protéger et qu'il ne faut jamais les considérer comme choses normales faisant partie de la conduite et des sentiments humains. Nulle part – à de rares exceptions près – on ne signale l'opinion selon laquelle la société devrait se plier aux exigences de l'envieux ; au contraire : elle doit se protéger contre lui[19].

Chapitre 8

Le crime inspiré par l'envie

Le meurtre fruit de l'envie

Comme nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises dans ce livre, les biens que possède chaque individu doivent lui servir entre autres à protéger sa personne physique contre l'envie et les agressions de ceux qui sont moins favorisés que lui. Une société dans laquelle tous posséderaient exactement la même quantité de richesses, grande ou petite (ou se la verraient attribuée par l'Etat), n'offrirait pas pour autant un tableau d'où l'envie serait absente, mais constituerait bien plutôt un enfer où personne ne serait en sécurité. Même dans la société actuelle, des crimes sont sans cesse commis sous l'influence de l'envié, plus précisément de l'envie provoquée par une supériorité physique.

En 1964, après une partie de football à New York City, un homme d'apparence insignifiante, travailleur temporaire, lança sa voiture sur le trottoir, et écrasa un jeune homme de belle prestance sous les yeux de ses parents et de ses amis : c'était le héros victorieux du match. L'assassin, qui n'avait aucun lien avec l'équipe vaincue, déclara n'avoir pas pu supporter l'air rayonnant du bel athlète[1].

En 1953, à Munich, une demoiselle vieillissante en train de promener le bébé d'une amie dans son landau précipita subitement la voiture et l'enfant dans l'Isar. L'enquête, à laquelle Ernst Kretschmer participa parmi d'autres à titre d'expert, révéla que la

Digitalizado com CamScanner

coupable, pour qui l'enfant symbolisait le bonheur de son amie, avait été brutalement submergée par un sentiment d'envie[2].

En mai 1959, des quotidiens américains publièrent sous le titre : « Poussée par l'envie, elle tue et défigure une étudiante à coups de hache », une information en provenance de Swannanoa, en Caroline du Nord. Le reportage de « United Press International » du 21 mai relate les faits de la manière suivante : pendant qu'elle dormait dans sa chambre du Warren Wilson College, une jolie étudiante. Rose Watterson, vingt ans, avait été grièvement blessée de quatre coups de hache portés entre l'œil gauche et la gorge. La coupable était son ancienne compagne de chambre, Patricia Dennis. On put voir dans les journaux les photographies des deux jeunes filles. Avant le crime. Rose était indéniablement jolie, sans être exceptionnelle. Patricia semble avoir été un exemplaire peu attirant de femme à l'air toujours crispé et, même sur le cliché pris avant le crime, elle avait un regard malveillant. Dès son premier interrogatoire, elle donna comme motif de son acte la jalousie et l'envie à l'égard de sa jolie collègue.

En août 1959, Stephen Nash, trente-six ans, fut exécuté à San Quentin en Californie. 11 avait passé les deux dernières années de sa vie en détention cellulaire, car ses compagnons de prison ne supportaient pas ses éternelles rodomontades au sujet du meurtre de onze personnes dont plusieurs jeunes garçons. Pendant les débats, Nash, qui refusa toute assistance religieuse avant son exécution, détailla une fois de plus avec un plaisir visible, la façon dont il avait tué ses victimes à coups de couteau. Au moment où le juge proclama le verdict en ajoutant : « Vous êtes l'homme le plus odieux qui ait jamais paru devant ce tribunal », Nash sourit. Selon ses propres dépositions, il commit ces crimes pour la raison suivante : « On ne m'a toujours donné que des bribes de vie et quand je n'ai même plus reçu celles-là, je me suis mis à prendre quelque chose dans la vie des autres »[3]. Le psychiatre consulté par les juges déclara que Nash jouissait pleinement de toutes ses facultés mentales. À l'occasion de condamnations antérieures, Nash avait déjà été examiné en 1948 et 1955 par des psychiatres

attachés aux tribunaux. On avait déclaré alors qu'il ne constituait pas un danger public.

L'un des principaux motifs qui poussèrent Lee Harvey Oswald à assassiner le président Kennedy fut l'envie qu'il éprouvait à l'égard de ses compatriotes heureux et brillants ; le jeune président, dont toutes les entreprises furent couronnées, il faut bien le dire, par un succès peu commun, fut abattu parce qu'aux yeux du meurtrier il représentait cette catégorie sociale : le rapport de la Commission Warren ne fait qu'une simple allusion à une telle hypothèse, mais les lettres et les déclarations de l'assassin reproduites par la presse ne laissent guère subsister de doute à ce sujet. Si l'on essaie de mieux comprendre, dans la mesure où les détails biographiques publiés plus tard le permettent, l'état d'âme d'Oswald, on en vient vite à se dire qu'un président plus âgé et de moindre prestance, en compagnie d'une épouse insignifiante, et n'ayant pas ce style de vie moderne, semblable à celui d'un monarque, rapporté presque quotidiennement par la presse et la télévision, n'aurait pas eu à craindre les balles d'un Oswald. Plusieurs commentaires de la presse n'ont pas été loin d'adopter cette interprétation, sans toutefois user du mot « envie ». On trouve par exemple ceci : « Kennedy fut la victime d'Oswald, car le jeune prince de la Maison Blanche était et possédait tout ce qu'un Oswald allant d'échec en échec n'aurait jamais pu ni être ni posséder[4]. »

Le 15 mars 1960, on pouvait lire dans les journaux américains un article de l'Assodated Press en provenance de Victor-ville en Californie : « Jeune Meurtrier à Barre de Fer déclare : poussé par Envie devant Richesses de Femme ». David Marz, dix-sept ans, fils d'un ouvrier d'une entreprise de nettoyage avait assommé la mère d'un de ses camarades de classe. Aux autorités il déclara avoir agi par envie devant la prospérité de la famille. David avait souvent été invité à profiter de la piscine privée de cette famille (elles ne sont pas rares en Californie) et son envie n'avait cessé de croître car, selon sa déposition, les Hodges possédaient de nombreux objets que sa famille ne pouvait pas se payer. Avant ce crime, David était inconnu des services de police[5].

Digitalizado com CamScanner

En 1963, un jeune Noir de dix-sept ans abattit d'un coup de feu un de ses camarades de classe à Georgia / U.S.A. Motif : la jalousie, car la victime avait été élue chef de classe. Ajoutons qu'auparavant le meurtrier mû par l'envie avait déjà déchiré plusieurs fois les affiches électorales de sa victime[6].

Au printemps 1957, un Turc, étudiant en musicologie, fut assassiné près de Detmold par un Grec, lui aussi étudiant en musicologie. Un journaliste commenta ce cas : « Quel fut le motif du crime ? Les policiers se heurtèrent à de nombreuses obscurités jusqu'au moment où ils découvrirent le fait suivant : Les deux jeunes gens étudiaient le chant à l'Académie de Musique de Detmold... La victime était le plus doué des deux, celui qui remportait le plus de succès. En outre, dans les manifestations de la vie sociale, le Turc passait avant le Grec[7]. »

Nous ne cessons pas non plus de rencontrer, dans les textes publiés par les ethnologues étudiant les peuples primitifs les plus divers, le cas du meurtrier poussé par l'envie, qu'il ne faut pas confondre avec le brigand. On a relevé ainsi des exemples d'envie acharnée chez les insulaires du Pacifique lorsque leurs flottilles entreprenaient de longues expéditions à des fins d'échanges commerciaux et que l'un d'eux faisait à cette occasion de meilleures affaires que les autres. Le poison et la magie malfaisante étaient souvent son lot. Nous devons toujours revenir sur ce point : rien ne permet de dire qu'il existe quelque part, dans les petites communautés, dans la plus humble société d'un peuple primitif cette belle mentalité collective exempte d'envie, ignorant la propriété privée, dont les occidentaux amateurs d'utopies dans le domaine social nous rebattent les oreilles[8].

Depuis toujours, l'envie fournit un motif aux hommes qui en accusent d'autres d'avoir commis un crime quelconque : lorsqu'on les interroge en qualité de témoins, ils réinterprètent, sous l'effet de l'envie, leurs propres expériences et leurs connaissances pour les faire coïncider avec leur thèse et sont finalement convaincus que l'accusé est coupable. Dans l'histoire de la criminalité on parle de « Haro sur la jolie femme » : quand, de nos jours, celle-ci

est soupçonnée de meurtre, sa situation n'est pas plus enviable qu'au temps des procès de sorcellerie. Karl Kraus par exemple s'est intéressé à ce thème avant la Première Guerre mondiale. Ses essais sur ce sujet viennent d'être réédités par Heinrich Fischer sous le titre : *Moralité et Criminalité*[9].

La forme la plus nette de l'envie causée par la seule existence de l'Autre apparaît quand, dans une catastrophe, les gens qui empruntent *Vune* des voies possibles de salut s'efforcent, mus par ce sentiment, de détruire les autres moyens éventuels d'échapper au malheur afin que personne ne dispose de meilleures chances qu'eux. Dans son livre *The boat*, Walter Gibson rapporte les événements qui ont accompagné le naufrage du « Rooseboom » : durant la Seconde Guerre mondiale, ce paquebot hollandais qui ramenait 500 évacués de Malaisie fut torpillé et coula. Gibson, l'un des 135 survivants, raconte comment, dans l'un des canots de sauvetage, cinq soldats s'organisèrent en bande de meurtriers et, le temps d'une nuit, tuèrent et jetèrent par-dessus bord vingt naufragés ; pire encore : ceux qui, poussés par la faim et la soif avaient sauté par-dessus bord semblaient envier les autres, restés dans le canot et qui, de ce fait, possédaient toujours une chance de survie à laquelle eux venaient de renoncer. C'est pourquoi ils essayaient de faire basculer dans l'eau les rations alimentaires restantes ou de crever la coque des embarcations. Gibson parle à ce propos d'« étrange phénomène[10] ».

Vandalisme

On appelle vandalisme (vandalism) dans les pays anglophones et en particulier aux U.S.A. un fait relevant du droit pénal : l'action d'endommager ou de détruire par malveillance et de manière absurde un bien appartenant à autrui, que celui-ci soit une personne privée ou un organisme public ; non seulement cet acte ne rapporte aucun bénéfice au coupable, mais il lui coûte souvent de grands efforts et l'oblige à accomplir un travail considérable s'il veut

Digitalizado com CamScanner

obtenir l'effet recherché[11]. Le droit pénal allemand ne reconnaît pas ces façons d'agir comme éléments constitutifs d'un délit. Et quand par exemple, à Wiesbaden, un matin de mars 1966, on voit dans une rue vingt voitures dont les pneus ont été crevés, ce qui a dû coûter de grands efforts aux coupables, la police déclare à la presse : « En ce qui concerne le motif, nous nous trouvons devant un mystère ». Bien entendu on ne se trouve pas devant un mystère quand – le cas s'est déjà présenté – un homme indigné, escroqué et finalement expulsé d'un pays X dans un pays Y y crève les pneus de toutes les voitures immatriculées X qu'il trouve à portée de son couteau. Le criminologue comprend les actes de vengeance, quelque irrationnels qu'ils soient ; mais lorsqu'il ne voit pas les raisons d'une vengeance exercée sur un objet précis, le vandalisme lui pose un problème. Et pourtant il serait si facile de se mettre dans l'état d'esprit du blouson noir ou de celui qui a peu de moyens, voire dans celui de l'homme qui a échoué plusieurs fois à l'examen du permis de conduire : la seule vue d'une voiture qui attend son heureux propriétaire les fait bouillir immanquablement d'une colère inspirée par l'envie. Mais chez la plupart d'entre nous, le refoulement de l'envie considérée comme un motif concevable, voire évident du point de vue anthropologique a été si radical que même des criminologues avertis répugnent visiblement à faire entrer ce sentiment en ligne de compte dans leurs réflexions... que celles-ci se rapportent d'ailleurs à un suspect ou à eux-mêmes.

On appelle vandalisme la destruction stupide d'un objet dont la valeur culturelle, esthétique par exemple, échappe totalement au fauteur de cet acte, depuis qu'en 1794 l'évêque de Blois, H. Grégoire l'a utilisé à propos du saccage d'œuvres d'art à Rome en l'an 455 par les Vandales. Les rares articles sur le vandalisme publiés en Allemagne au XX^e^ siècle cherchent uniquement à démontrer que les Vandales ne se seraient précisément pas conduits en « vandales » à Rome. Cette querelle a peu d'intérêt pour nous. Mais la défense de l'honneur des Vandales est-elle si importante qu'il nous faille éviter d'employer un terme, pourtant fort courant à l'étranger pour désigner un acte spécifique : le méfait commis par envie ?

Comme l'incendie volontaire, dont la victime toutefois semble le plus souvent connue de l'envieux, le pur vandalisme, qui peut bien entendu prendre la forme de l'incendie volontaire dans certains cas, est un acte souvent explicable par l'envie et le ressentiment. Ce vandalisme fait partie des événements quotidiens et chroniques de la vie en Amérique ; il fait rage en particulier dans les écoles dont les bâtiments neufs sont destinés aux enfants des classes les plus humbles de la société et surtout à ceux des groupes minoritaires. Le 20 novembre 1959, l'article de tête du *New York Times* s'indignait en constatant que, de nos jours, les architectes doivent compter d'avance, lors de la construction de nouvelles écoles, avec les vandales à venir. Les nouveaux bâtiments scolaires de *New-York City* devront avoir des fenêtres moins nombreuses, plus petites, et en outre protégées par des filets métalliques des barres d'acier et des grilles. L'aspect des écoles se rapproche ainsi de celui des prisons. Selon le *New York Times*, la raison de cette prise en compte des vandales dans l'architecture scolaire est le nombre énorme d'actes de vandalisme à New York. Dans une école neuve d'East Harlem, 589 carreaux ont été brisés entre son inauguration en février 1959 et novembre de la même année. En 1958, l'administration scolaire de New York a dû remplacer 160 000 carreaux et payer les frais de 75 incendies volontaires. Selon l'opinion de divers observateurs, l'un des motifs de l'accroissement du vandalisme aux U.S.A. est la répugnance des autorités à faire payer directement les dégâts par les parents.

Le fait que la plupart de ces actes de vandalisme sont dirigés précisément contre des écoles américaines *neuves*, modernes et bien aménagées, construites pour des sous-privilégiés constitue pour nous une preuve que l'envie entre en jeu dans l'acte criminel. Pour un enfant des *slums*, le contraste quotidien entre son « chez soi » et le luxe climatisé d'une école où brillent le chrome et le verre est un scandale. Si, par-dessus le marché, il a du mal à apprendre, l'école n'offre à ses regards qu'un monde auquel il n'aura pas part. Il sait qu'à la fin de sa scolarité, ce n'est pas un bureau du même

Digitalizado com CamScanner

style qui l'attend. On comprend qu'alors il donne libre cours à sa fureur, à son ressentiment en se livrant à des actes de vandalisme.

Toutefois on observe de plus en plus aux U.S.A. un vandalisme exercé par des jeunes issus des classes moyennes voire des classes supérieures. Mais même dans ce cas, il se pourrait que les coupables s'attaquent à un monde trop parfait, à la création duquel il n'ont pas participé. On voudrait voir jusqu'à quel point on peut défier les adultes sans que ceux-ci réagissent. L'attitude toujours plus libérale des juges d'enfants qui comprennent tout et pardonnent tout – mais il faut dire qu'ils se trouvent parfois en face de gars qui sont de vrais adultes – joue probablement un rôle dans l'augmentation des actes de vandalisme commis par des jeunes gens de bonne famille.

Le vandale type c'est cet homme qui, en novembre 1932 mit le feu à huit voitures à Bridgeport (Connecticut) puis déclara à la police : « Je ne peux pas me payer de voiture et je ne veux pas que qui que ce soit en possède une. » Cette façon de faire lui semblait plus satisfaisante que le vol de voitures[12].

On peut voir une variante presque tragi-comique du délinquant agissant par envie dans ce syndicaliste anglais qui avait l'habitude de déclencher dans son entreprise des grèves illégales. Devant le jury d'honneur de son syndicat, il expliqua sa conduite en ces termes : « J'ai plusieurs fois paralysé mon entreprise par une grève, parce qu'il faisait beau et que j'avais envie d'aller à la pêche. Mais je ne pouvais pas supporter l'idée que mes collègues auraient plus d'argent que moi dans leur enveloppe de paie[13]. »

La construction motivée par l'envie

Les archives de la jurisprudence allemande nous révèlent un cas où l'homme poussé par l'envie accepte de dépenser de l'argent pour nuire à autrui. Le dictionnaire de Grimm, citant la législation d'Augsbourg sur l'urbanisme, donne la définition suivante de la construction motivée par l'envie : « On emploie ce terme lorsque

quelqu'un entreprend une construction sans qu'il y ait nécessité urgente, et visiblement pour nuire à son voisin ou bien lorsque cette construction lui sert peu, voire ne lui sert en rien, mais prive gravement son voisin d'air et de lumière. »

On discerne clairement ici l'aspect auto-destructeur de l'envie. De même que l'envieux n'a souvent nul désir de posséder le bien de l'envié, mais voudrait seulement le voir détruit, de même l'homme mû par l'envie peut, de propos délibéré, se nuire à lui-même – ou à tout le moins se lancer dans des dépenses inutiles – à seule fin de tracasser celui qu'il envie. Il semble que la notion de « construction motivée par l'envie » ait été très répandue. On lit ainsi dans le *Dictionnaire de l'Économie* de G.H. Zinck (2e édition, 1744) cette définition : « Une construction interdite par certaines juridictions locales car elle n'est pas entreprise dans l'intérêt d'un particulier, mais motivée par un sentiment de haine visant à contrarier un voisin et à lui nuire. »

Théorie de l'acte criminel selon Erich Fromm

C'est à peine si Erich Fromm nous propose, dans son analyse de l'envie, des perspectives qui dépasseraient la « théorie de la frustration », suffisamment connue désormais. Selon lui, les sentiments hostiles qui ont leur source dans la jalousie et l'envie sont de même ordre que le comportement agressif des animaux, des enfants et des adultes névrosés à qui la réalisation d'un souhait a été refusée. Envie et jalousie seraient des formes particulières de frustration, donc de souhaits avortés ou déçus. Selon Fromm l'envie naîtrait de ce que non seulement A n'obtient pas ce qu'il aimerait avoir mais aussi de ce que B le possède. Fromm cite les exemples bibliques de Caïn et de Joseph comme « versions classiques » d'envie et de jalousie.

Après une brève description de ces deux états d'âme, Fromm introduit la notion de violence exercée pour se venger (il écrit « revengefull violence » – or, chose curieuse, selon nous le mot

Digitalizado com CamScanner

anglais « violence » ne peut pas être transposé en allemand avec toutes ses connotations ; en tout cas « violence » a acquis dans la littérature anglo-saxonne une notoriété qui manque au composé allemand « exercice-de-la-violence »). Selon lui, on la trouverait surtout chez les impuissants (bien entendu *pas* uniquement en cas d'impuissance sexuelle) et les infirmes. Si leur estime d'eux-mêmes venait à être ébranlée ils n'auraient qu'une forme de réaction : la loi du talion, « Œil pour œil ».

Fromm a raison d'interpréter les actes de violence inspirés par le désir de se venger – tels qu'on les constate de nos jours dans certaines couches de la population en particulier aux U.S.A. – comme conséquence d'un événement au cours duquel le sujet a pris conscience de sa faiblesse ; il remarque aussi, à juste titre, que les personnes à la vie bien remplie et productive ne pensent pas en général à se venger et ne passent pas à l'acte, même s'ils sont mortifiés ou déçus. On le suit moins quand il prétend que, si l'on organisait un sondage basé sur un questionnaire, on pourrait constater un rapport direct entre détresse matérielle, situation de dépendance et diverses formes de désir de vengeance, par exemple dans les classes populaires des pays industrialisés. À ce point de son analyse, Fromm rappelle aussi le nationalisme des couches les moins favorisées de la classe moyenne. Il signale également, dans le même ordre d'idées, les mécanismes de vengeance violents et souvent parfaitement institutionnalisés des peuples primitifs qui, selon lui, s'expliqueraient d'une part par la notion de narcicissme (créée par Freud et élargie par Fromm) et par celle d'« aridité psychique » (« psychic scarcity ») des groupes primitifs[14].

Fromm passe ensuite à la « violence compensatrice », activité de substitution prenant la place d'une action positive, donc conséquence, une fois encore, d'une impuissance. Le sadique, l'Érostrate, le vandale s'expliquent ainsi. Le plaisir sadique de détruire venant en compensation d'un acte positif qui a échoué ou qui n'a pas été accompli est pour Fromm l'aboutissement inévitable d'une vie « qui n'a pas été vécue ou qui s'est atrophiée ». Ceci n'explique pas toutefois pourquoi beaucoup d'hommes sont devenus célèbres

dans l'Histoire alors que, visiblement désavantagés par le sort ou par certaines influences, donc en quelque sorte atrophiés, ils n'ont pourtant pas emprunté la voie de la violence compensatrice, mais sont parvenus au contraire, grâce aux moyens restant à leur disposition, à réaliser des performances positives – aiguillonnés bien souvent par leur handicap de départ.

Rappelons-nous, dans ce contexte, l'extrême rareté des actes criminels commis par les réfugiés et surtout les jeunes réfugiés durant les années de l'après-guerre en Allemagne de l'Ouest : il s'agissait d'un groupe indéniablement sous-privilégié dont les membres avaient sous les yeux assez d'exemples d'inégalités susceptibles d'inspirer l'envie. Nous en viendrons alors à accorder une grande vraisemblance à l'hypothèse suivante : Le crime inspiré par l'envie – et cette notion recouvre une grande partie de la criminalité juvénile, du vandalisme aux U.S.A. – jouera un rôle de premier plan dans les sociétés dont le credo enseigné dans toutes les écoles et repris par les hommes politiques et les prédicateurs est l'égalité de tous. Moins l'individu pourra expliquer de façon réaliste la différence visible entre lui et l'Autre, plus facilement certaines natures perdront leur self-control et, poussées par l'envie, se livreront à des actes criminels. En revanche, chaque réfugié pouvait s'expliquer son dénuement du moment sans avoir à se référer à son nouvel environnement : Il avait été chassé, avec des millions d'autres, de son environnement naturel. Quant aux sentiments agressifs qui, probablement, persistaient en lui, il les appliquait le plus souvent à des puissances, des circonstances et des personnes qui avaient peu de rapports avec sa nouvelle situation.

Les chercheurs américains Scheldon et Eleanor Glueck, deux criminologues particulièrement intéressés par la jeunesse, déclarent en 1952 dans une étude sur la criminalité juvénile :

« Le ressentiment, l'impression d'avoir été frustrés, l'envie ou l'insatisfaction, ces émotions et ces états d'âme sont bien plus répandus chez les délinquants que chez les jeunes du groupe-témoin (74 % contre 51 %). Les personnes chez qui pareille mentalité est le plus profondément ancrée ne pensent guère à entreprendre une

Digitalizado com CamScanner

action positive pour améliorer leur situation et n'entretiennent aucun espoir dans ce sens ; ils souhaitent plutôt que soient aussi refusés à d'autres les satisfactions et les plaisirs dont ils imaginent qu'on les prive injustement. En d'autres termes, le ressentiment est différent de la simple envie (envy) ou désir de posséder ce qu'un autre possède aussi[15]. »

Rappelons d'abord que la langue anglaise a tendance à parler de l'envie (envy) comme d'un sentiment anodin : un « vouloir-posséder-aussi », l'accomplissement de souhaits venant en complément d'autres désirs, à l'exclusion de tout ressentiment. C'est grâce à cette forme de dissimulation – plusieurs enquêtes me l'ont appris – que beaucoup d'Américains réussissent à ne pas se poser de questions sur la vraie nature du phénomène « envie ». Cette concession à la langue courante mise à part, les Glueck ont bien vu ce qui constitue l'essentiel de l'envie : le désir lancinant que personne ne possède rien, le plaisir de détruire chez autrui et aux dépens d'autrui sans en tirer le moindre avantage pour soi-même. De nombreuses observations permettent de penser que cette disposition d'esprit joue un rôle considérable dans la personnalité du criminel.

Chapitre 9

Envie ressentie par les dieux et notion de destin

Dans les cultures les plus diverses, à tous les niveaux de développement où est parvenue l'humanité dans son histoire, on trouve exprimée l'idée que des êtres surnaturels nous menacent de leur envie. L'envie ressentie par les Dieux, à laquelle les Grecs attribuaient un grand rôle, est évoquée aussi dans d'autres religions. On croit souvent que les morts sont envieux, et ce d'autant plus qu'ils ont des liens de parenté plus étroits avec nous[1]. On peut en avoir la preuve en observant les peuples primitifs : la peur panique qu'ils éprouvent à l'égard de revenants n'est provoquée que par les âmes des défunts de leur parenté. « Pourquoi y ai-je échappé, moi précisément ? » Cette question renvoie aux mystères essentiels de la vie humaine, il faut peut-être y voir la racine même de notre sentiment de culpabilité.

Celui qui est en vie, qui se croit ou se sait en meilleure santé, celui qui se nourrit mieux, celui dont la moisson ou le troupeau croît mieux se sent inévitablement quelque peu coupable vis-à-vis de ceux qui n'ont pas sa chance ou qui ne sont plus. Pour se tenir en bride lui-même afin d'éviter de prime abord toute outrecuidance, toute manifestation provocante, toute fanfaronnade irréfléchie – empêchant ainsi la naissance même d'un sentiment d'envie – l'homme crée dans son imagination un Dieu, des Dieux ou des puissances qui l'observent d'un œil envieux et le punissent lorsqu'il dépasse les limites.

Digitalizado com CamScanner

Il est apparemment très difficile pour l'homme, à quelque culture qu'il appartienne, y compris la nôtre, de localiser l'envieux et de préciser son envie. Comme Nilson le souligne, les anciens Grecs eux-mêmes n'ont presque jamais attribué l'envie à un Dieu précis ou à un être surnaturel, mais plutôt à un principe divin, à un pouvoir vague et anonyme. 11 doit y avoir de bonnes raisons à cela. On a remarqué parfois – comme fit Francis Bacon et comme on le voit dans la croyance aux sorciers chez certains peuples primitifs – que le sentiment d'envie et la malveillance atteignent leur apogée quand l'envieux se rend compte que l'envié l'a reconnu. La cause en est dans la honte qu'éprouve l'envieux ; en effet : son envie trahit son état d'infériorité. Le Grec évite par conséquent d'attribuer l'envie à un dieu précis. Cependant, il ose parfois le faire pour Zeus, peut-être parce que celui-ci est si grand qu'on ne peut pas lui imputer d'envie mesquine mais plutôt un sentiment de justice raffiné : si Zeus punit celui qui s'élève trop, c'est dans l'intérêt d'une justice garantissant l'équilibre et non parce qu'il serait lui-même envieux.

Il en est autrement dans les religions dualistes. Pour elles, il n'est pas difficile d'attribuer l'envie comme motif au principe du Mal, à Satan. On voit déjà dans le manichéisme l'envie pousser Satan à se lancer à l'assaut de la lumière. Chez les Perses, certains démons passaient pour allumer l'envie dans le cœur de l'homme. Il n'est peut-être pas faux de prétendre que si, sous le patronage de la religion chrétienne, une civilisation d'hommes inégaux entre eux a pu naître, c'est en partie parce que cette religion a condamné de bonne heure l'envie, a personnifié l'envieux sous les traits du diable et a représenté Dieu et tous ses saints comme des puissances totalement incapables d'éprouver de l'envie pour l'homme[2].

Le retour d'Agamemnon

Dans la scène du retour d'Agamemnon, Eschyle nous montre de manière frappante à quel point le Grec craignait l'envie des dieux. Le motif de l'envie humaine qui se tourne contre le héros victorieux est évoqué dès ses premiers propos :

> Il a été donné à peu d'hommes dès leur naissance
> De louer sans envie leur ami triomphant.
> En général, le poison de l'envie s'infiltre dans le cœur,
> Redoublant les souffrances de celui qui éprouve ce sentiment.
> Car il endure, d'une part, la douleur dont il est le propre artisan
> Et il soupire, de surcroît, en voyant l'autre heureux.
> Je le sais, car je fus un miroir fidèle de l'amitié
> Mais l'amour de tous ceux qui m'accueillirent
> Si aimablement n'était que l'ombre d'une ombre[3] !

Son épouse Clytemnestre qui médite de le tuer a fait étendre un tapis de pourpre et voudrait qu'Agamemnon le foule en entrant dans son palais. Ce geste n'est pas innocent mais constitue, comme Ranulf le relève, une perfidie calculée : le meurtre réussira d'autant mieux qu'Agamemnon pourra être davantage amené à exciter l'envie bien connue des dieux. On peut trouver dans la plupart des cultures cette méthode hypocrite ou naïvement frivole consistant à pousser un homme qui ne se doute de rien (ou qui a des doutes en dépit du témoignage de sa raison) à commettre un acte susceptible de provoquer l'envie, et à laisser ensuite un envieux accomplir la vengeance ou déclencher les intrigues cependant qu'on garde soi-même les mains propres.

Clytemnestre accueille son époux par un discours plein de louanges outrancières :

> Que se taise l'envie, car nous supportâmes de grands maux.
> Qui sont passés désormais. Maintenant, maître bien-aimé
> Quitte ce char, mais ne pose pas sur le sol
> Ô Seigneur ce pied qui écrasa Ilion !
> À quoi pensez-vous, servantes ? Ne vous ordonnai-je pas

Digitalizado com CamScanner

De dérouler ces tapis tout au long du parcours ?
Qu'apparaisse sans délai une allée de pourpre brillante...

Agamemnon refuse aussitôt cet honneur : il ne veut pas que l'on déploie sur son passage ce « tissus odieux » :

Un tel honneur est réservé aux seuls dieux
Or je suis un mortel et ne saurais
Fouler sans crainte cette splendeur diaprée.

Dans la discussion qui s'instaure entre lui et son épouse, celle-ci essaye de chasser la crainte qu'il éprouve devant l'envie des dieux. À la fin, Agamemnon cède, mais se déchausse et c'est avec un vif sentiment de malaise qu'il s'avance sur le chemin de pourpre et entre au palais.

Que je ne sois pas victime de l'envie
Qui s'allume dans l'œil d'un dieu, là-bas,
C'est un scandale de voir mon pied souiller
Ce tissus somptueux, trésor de ma maison, acheté à prix d'or[4].

Clytemnestre n'est pas encore satisfaite. Une fois de plus elle prononce une phrase que le Grec, tremblant à la pensée que les dieux pourraient l'envier, ne voudrait jamais proférer : Les tapis de pourpre ne nous manqueront jamais « nous n'avons jamais appris ce qu'est la pauvreté ».

Puis le chœur reprend le motif de l'envie en évoquant l'image du navire faisant route sans encombre : il évitera avec plus de sûreté encore le récif caché si l'on jette volontairement pardessus bord une partie déterminée de sa cargaison.

Le sociologue danois Svend Ranulf est l'auteur d'un ouvrage en deux tomes consacré au singulier concept, répandu chez les Grecs, d'une envie éprouvée par les dieux. Il s'agit de l'une des rares études qui ont analysé en détail le phénomène de l'envie. Or elle a provoqué à plusieurs reprises chez les spécialistes de la philologie classique des réticences manifestes, le refus pur et simple d'admettre que les anciens Grecs auraient réellement pu

attribuer à leurs dieux un sentiment aussi abominable et aussi condamnable que l'envie.

Ainsi par exemple le philologue danois A.B. Drachmann, à qui Ranulf doit pourtant l'idée de sa recherche, fait appel à une notion complémentaire : le sens, familier aux Grecs, de l'harmonie cosmique. La pensée grecque comporterait un élément esthétique et l'envie éprouvée par les dieux ne serait rien d'autre qu'un contre-poids assurant une distribution symétrique des destins heureux et malheureux parmi les hommes[5]. En réponse à cet argument, Ranulf demande s'il ne s'agit pas là d'un élément ajouté a posteriori pour la seule raison qu'aujourd'hui nous n'estimons pas très édifiante l'hypothèse selon laquelle les dieux seraient chargés de régler nos problèmes d'envie à notre place. Pour montrer combien un érudit moderne peut être choqué, Ranulf cite en exemple U.v. Wilamowitz-Moellendorf qui parle de l'envie des dieux dans sa préface à *Agamemnon* : « Chaque enfant connaît l'Anneau de Polycrate, cette nouvelle que raconte Hérodote... Elle illustre l'idée qu'un bonheur parfaitement serein se transforme immanquablement en un malheur tout aussi grand. Il ne faut voir là que l'une des expressions d'un sentiment qui va bien plus loin. Tout ce qui est parfait, beau, riche, brillant est particulièrement menacé car tout ceci provoque l'envie, envie des hommes, envie des dieux. Quand de telles formes de réussite sont l'objet de louanges bruyantes de la part de celui qui en bénéficie ou de la part d'autrui, le danger est grand de les voir ruinées par l'envie. Il n'est pas nécessaire que l'envie entre en contact avec son objet : son regard mauvais suffit à envoûter et à leurrer. Et c'est ainsi que les hommes et les dieux peuvent attirer le mal sur leurs victimes simplement en le souhaitant. Voilà pourquoi, par le secret ou par les apparences d'un abaissement de soi, l'homme prudent évite de les provoquer. Certes, il est louable et juste que l'homme ait conscience de sa propre faiblesse... D'ailleurs l'incitation à la mesure en toute chose et à la modestie est une constante de la pensée hellénistique. Mais dans la pièce qui nous intéresse, ces motifs n'occupent qu'une place secondaire. Ce qui s'étale ici, au contraire, ce sont les aspects

Digitalizado com CamScanner

les plus infâmes de la nature humaine, l'envie, qui craint d'être lésée par celui à qui elle-même voudrait nuire, la crainte vile qui par lâcheté abaisse les dieux jusqu'à leur faire partager sa façon sordide de penser... On hésite pourtant à associer à ce qu'on croit pernicieux le nom d'une divinité précise[6]... »

Ervin Rhode éprouve la même répulsion à imaginer que les Grecs attribuaient aux dieux la possibilité d'envier.

Dans la seconde moitié du XIXe siècle, l'idée que l'envie pouvait constituer un facteur d'ordre était repoussée par presque tous dans le monde occidental. Quelques observateurs isolés tels que Jacob Burckhardt, Frédéric Nietzsche, Oliver Wendel Holmes en Amérique et K. Roscher prirent toutefois au sérieux certains jeunes sociologues qui commençaient à se faire entendre et semblaient s'intéresser au motif de l'envie ; mais l'influence de la religion chrétienne avec son Dieu incapable d'éprouver de l'envie pour l'homme aura contribué à faire paraître grotesque un sentiment d'envie éprouvé par les dieux.

La notion de destin chez les Grecs

Chaque civilisation doit proposer entre autres choses aux hommes qui l'ont adoptée et qui veulent vivre dans son cadre, une explication des motifs pour lesquels les différents individus ont des destins si dissemblables. Certaines civilisations ont parfaitement réussi dans cette tâche, d'autres assez mal. La manière dont Homère présente l'idée de destin permet de montrer, me semble-t-il, les rapports entre la notion de destinée humaine et l'envie qui règne parmi les hommes.

Nilsson décrit la situation sociale qui posait un problème à beaucoup de gens à l'époque mycénienne : « Lors des vastes entreprises guerrières auxquelles ils prenaient part, beaucoup restèrent sur le champ de bataille, certains revinrent chargés de butin et de richesses d'autres blessés et les mains vides[7]. » Or il est révélateur de trouver l'idée de destin, de Moïra, exprimée

par des mots signifiant tous : partie, part ou portion. Nilsson dit : « Il n'est pas possible de désigner par ces termes une déesse qui serait une personne, un être concret. » Nous devons nous en tenir à la signification : portion. « Chacun recevait sa part de butin, de festin, et l'importance de cette part était déterminée par une tradition immuable, l'importance et la qualité des portions par une étiquette dont nous avons plusieurs témoignages[8]. »

Or, poursuit Nilsson, la vie est pleine d'événements imprévisibles « et l'homme les désigne spontanément comme sa part de l'existence, la portion de faits qu'il a vécus, comme il parle de sa part de butin ou de sa portion reçue au banquet. » Même quand le malheur le frappe, il parle encore de la part que la vie lui a réservée. « La mort est le lot suprême et définitif de l'homme. C'est pourquoi il est plus souvent question de la Moïra de la mort que de toute autre manifestation du sort[9]. »

La répartition des portions est réglée par l'origine et la coutume. Celui qui s'attribue plus que ce à quoi il a droit doit en supporter les conséquences. « Mais la répartition qui a lieu dans l'ordre traditionnel entre pour une grande part dans l'idée qu'on se fait de la Moïra[10]. » Nilsson s'attarde à analyser la contradiction et les difficultés auxquelles on se heurte devant l'opposition entre d'un côté des dieux ayant une existence personnelle et de l'autre un destin inéluctable. Nilsson pense qu'en dernière analyse, les dieux sont soumis au destin. Les parts de butin, les portions, étaient distribuées par les supérieurs. On est facilement passé à l'idée que quelqu'un distribuait les lots, les portions de la vie de chacun. Toutefois – à l'exception peut-être de Zeus – les distributeurs ne sont pas des dieux individualisés, mais, selon Nilsson, ce serait la tâche d'un pouvoir général destiné à assurer la permanence de l'ordre[11].

Cette analyse du concept de destin chez les anciens Grecs nous fournit plusieurs notions importantes pour notre étude de l'envie et de la nécessité qu'il y a à la maîtriser pour accéder à la civilisation.

Nous savons qu'il n'existe pas d'incitations plus primitive et plus violente à l'envie que la distribution de portions inégales de

Digitalizado com CamScanner

nourriture. Un homme affronté à pareille situation a les meilleures chances de l'accepter quand le dispensateur doté du pouvoir de répartir « injustement » les biens (comme fait le propriétaire de la vigne dans la parabole des ouvriers de la onzième heure) est considéré comme l'exécutant d'un ordre contre les décisions et le sagesse duquel personne ne peut se rebeller. Voilà pourquoi des systèmes sociaux à gouvernement monarchique sont moins souvent aux prises avec des problèmes d'envie que les démocraties ; dans ces dernières en effet, le distributeur des biens chichement mesurés – personnage indispensable ici comme là-bas – ne jouit pas de la même inattaquable légitimité.

Les Grecs anciens ont probablement considéré l'inégalité des portions distribuées par la vie comme résultat des interventions d'un pouvoir impersonnel chargé de faire régner l'ordre. On a en effet préféré ne pas se représenter de façon trop précise le répartiteur des lots différents, on n'a pas voulu donner de lui une image trop concrète, car le seul fait de penser à un dieu ou à un démon clairement défini risque d'attirer son attention sur nous et « il » ou « elle » se demanderait alors quel lot *nous* attribuer. L'homme se sent le plus en sécurité quand celui dont il reçoit les lots dans la vie demeure anonyme, quand pour ainsi dire nous choisissons notre destin au hasard, comme on tire d'un chapeau les numéros d'une loterie. Si l'on se représentait celui qui distribue les lots comme un être trop semblable à l'homme, il faudrait lui attribuer aussi l'envie ou, autre manière de voir les choses, un sens aigu de la justice distributive qui en ferait un vulgaire comptable. Celui donc qui, sa vie durant, a toujours tiré les bons numéros, n'a pas envie de croire à un distributeur qui serait une personne, susceptible après des années de dire : Cet humain a eu la vie belle depuis assez longtemps, je vais lui glisser quelques numéros perdants. Seul Zeus, à qui revient de donner à chacun le lot suprême : la mort, apparaît quelquefois comme maître des batailles (dans l'*Iliade* par exemple) aux côtés du destin. Etant donné que chacun ne peut tirer qu'une fois le numéro de la mort, contrairement aux autres portions bonnes ou mauvaises qui peuvent lui échoir par milliers

durant sa vie, l'idée d'un dieu précis constatant, avec l'aide de la balance du destin, *qui* est arrivé à la fin de ses jours, est plutôt supportable ; peut-être même est-elle source de soulagement pour l'esprit[12].

Un sentiment religieux d'inspiration apollinienne pousse le Grec à éviter de susciter l'envie chez autrui : des récits que Nilsson puise chez Porphyre par exemple sont révélateurs à ce sujet. Dans tous les cas cités, il s'agit de la comparaison entre deux offrandes faites aux dieux : l'une magnifique, un troupeau de bœufs par exemple, et l'autre misérable, une poignée de grains peut-être, puisée dans un sac. Si on lui demande lequel des deux sacrifices lui agrée le plus, le dieu désigne toujours le plus modeste. Mais la psychologie qui sous-tend le récit nous apparaît clairement quand le pauvre déverse alors tout le contenu de son sac sur l'autel, provoquant cet oracle de la Pythie : désormais le dieu te hait deux fois plus fort qu'il ne t'aimait auparavant. Nilsson conclut : « Il ne s'agit nullement de bonne ou de mauvaise conscience, ni d'opposition entre le riche et le pauvre, entre le pur et l'impur, mais d'ostentation, de fanfaronnade… Ce qu'on veut montrer, c'est que l'homme ne doit pas se prévaloir de sa piété ni en faire étalage[13]. » (Que l'on pense ici à ce qui lui arrive lorsque, précisément, il se conduit ainsi : À l'époque des procès de sorcellerie, en Nouvelle Angleterre par exemple, on choisissait souvent les personnes particulièrement pieuses qui par leurs dévotions ostentatoires s'étaient attiré l'envie des autres !)

La religion chrétienne pour sa part, n'a réussi qu'en partie à résoudre le problème social qui se pose dans les termes suivants : comment le croyant perfectionniste peut-il parer les attaques et l'envie de ceux qui s'estiment moins parfaits ? Et dans le lieu précisément où tous les autres motifs d'envie entre les personnes sont presque intégralement supprimés, au couvent, la méfiance à base d'envie éprouvée par l'un se porte sur l'accomplissement trop zélé des devoirs religieux et la réalisation des potentialités spirituelles chez l'autre.

Digitalizado com CamScanner

Némésis

Le nom de Némésis est rattaché le plus souvent à l'antique croyance en une puissance divine chargée de représenter le principe de l'envie. Chez Homère, ce mot n'exprime que la réprobation, l'irritation provoquée par un acte inconvenant. C'est bien plus tard seulement qu'on trouve une déesse Némésis, gardienne de la juste mesure (nul ne doit recevoir une trop large part, nul ne doit en recevoir une trop mince) mais aussi ennemie déclarée du trop grand bonheur.

Nilsson trouve déjà chez Hérodote une tendance « à qualifier le divin d'envieux ». Il utilise à cet effet le mot phthônos que Pindare emploie aussi, en alternance avec Némésis. Toutefois Nilsson se demande si la traduction « envie » n'ajoute pas une nuance trop haineuse.[14]

On trouve de bonne heure la confrontation entre une hybris de l'homme et la némésis qu'elle provoque chez les dieux. Chez Homère, qui emploie les deux termes, hybris signifie démesure, transgression. À la base de cette interprétation, on trouve l'idée que l'homme s'est attribué plus de portions – au sens de moïra – qu'il ne lui en était destiné. L'idée de justice vient s'y ajouter peu à peu. Elle signifie alors non seulement égalité devant la loi, mais aussi : « participation de tous, sur pied d'égalité, aux biens de l'État, tant spirituels que matériels. Cette notion de répartition équitable avait des racines profondes : elle inspira les luttes pour l'obtention d'une constitution et c'est sur elle que s'édifia la démocratie[15]. »

Curieusement, comme l'explique Nilsson, cette idée d'hybris et de némésis au sens d'une justice distributive fut appliquée peu à peu à la vie de l'individu : « Plus l'homme s'élève et plus dure devra être sa chute afin que l'équilibre soit réalisé. Celui qui jouit d'un bonheur modeste peut être rassuré : il ne connaîtra qu'un malheur tempéré[16]. » Nous reconnaissons là, clairement évoquées déjà, les règles de conduite destinées à écarter l'envie, telles qu'on les trouve dans toutes les cultures.

Nilsson ne laisse persister aucun doute sur l'importance du rôle joué chez les Grecs par l'envie et par la crainte de la provoquer.

Il mentionne également l'exposé richement documenté de Svend Ranulf, mais il s'en écarte sur un point : « L'envie est, je le concède, un trait frappant, en particulier de la démocratie athénienne ; mais en l'expliquant par l'envie qu'éprouvaient les dieux, il commet l'erreur de concevoir les dieux de manière aussi personnelle que le fit Homère : en réalité l'envie ne leur est imputée que de façon très générale ; et c'est une erreur également que d'isoler cette notion de celle de destin, car les deux sont interdépendantes[17]. »

Nilsson donne de nombreux exemples tirés de la pensée grecque d'après lesquels tout homme doit payer son bonheur par du malheur. Sophocle, Pindare, Hérodote et d'autres reviennent sans cesse à cette idée qui s'exprime de la façon la plus manifeste chez Hérodote, dans l'histoire de Polycrate et d'Amasis ; Schiller, en la reprenant dans son poème « L'anneau de Polycrate » l'a gravée dans tous nos esprits. Nilsson se sert de ce récit précisément pour expliquer l'idée selon laquelle des louanges excessives attirent le malheur. Pour l'écarter on doit se livrer à un acte par lequel on s'humilie soi-même : cracher sur soi ou faire un geste obscène. Sur ce point, les Grecs se sont conduits comme tous les peuples primitifs. Il s'agit du complexe du mauvais œil. Selon Hérodote, Crésus fut victime de la némésis, car il se tenait pour le plus heureux des hommes. On trouve sans cesse des sentences et des avertissements tels que : « Dieu fait tomber sa foudre sur les animaux les plus grands, les bâtiments les plus élevés et les arbres les plus hauts. Dieu aime à mutiler ceux qui dépassent les autres d'une tête. »

Nilsson estime à juste titre que pareille conception de l'existence mène au quiétisme. « Si les plus grands sont exposés aux coups du sort, il vaut mieux faire partie des petits[18]. »

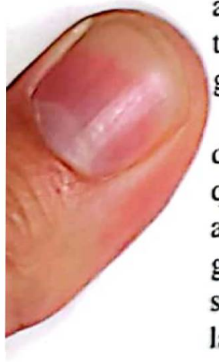
Agir en tenant compte de l'envie éprouvée par les dieux

L'opinion de Nilsson est très proche de ma thèse fondamentale : l'envie a une action inhibitrice dans toute société. Et Nilsson pose également la question importante de savoir pourquoi la crainte de

Digitalizado com CamScanner

l'hybris et de la némésis n'a pas paralysé chez les Grecs le goût de l'action et des grandes réalisations ; il trouve une partie au moins de la réponse dans le fait que l'envie perdait son acuité à partir du moment où on ne l'attribuait plus à un dieu désigné nommément, mais où on la diluait en un pouvoir très général des dieux, une espèce de sort, tout compte fait. Ce qui doit arriver arrive, et voilà tout. Si je suis destiné à accomplir un acte qui attirera la némésis sur ma tête, eh bien ! c'est que tel doit être mon sort. Un fatalisme élémentaire donnait aux hommes de cette époque, en contrepartie pour ainsi dire, assez d'obstination et de courage pour qu'ils en arrivent, non seulement à ne plus trembler devant l'envie des dieux, mais même à la braver[19].

Dans un ouvrage fort subtil consacré à l'irrationnel chez les Grecs (1951), l'helléniste britannique E.R. Dodds a tenté, en désaccord avec Ranulf et Nilsson, de donner une explication plus approfondie de l'envie chez les dieux. Il utilise non seulement des observations ethnologiques puisées dans d'autres cultures, mais aussi des théories psychologiques d'origine récente. Sa conception du phénomène m'amène à insérer ses idées dans ma théorie générale de l'envie.



Eschyle parlait de l'envie ressentie par les dieux comme d'une doctrine sacrée venue des temps les plus reculés. Dodds fait remarquer qu'on trouve dans les cultures les plus différentes et n'ayant aucune communication entre elles l'idée selon laquelle un trop grand succès, surtout lorsqu'on s'en prévaut, expose à un danger surnaturel. Il faut donc qu'elle soit profondément enracinée dans la nature humaine, comme on peut encore le voir dans une de nos propres coutumes : toucher du bois dès que nous avons tenu des propos optimistes ou pleins de vantardise qu'un événement survenant plus tard pourrait nous faire regretter[20].

Lévy-Bruhl et d'autres ont relevé chez de nombreux primitifs une croyance dénuée de toute composante moralisatrice et selon laquelle l'homme qui prend conscience de se trouver dans une situation favorable attire sur lui les menaces d'une quelconque Puissance. Cette idée trouve son expression moralisatrice dans

la Chine classique : « Si tu es riche, si tu occupes un rang élevé, et si tu en tires de l'orgueil, tu t'exposes inévitablement à la ruine. Si tout te réussit dans la vie, il t'est recommandé de te tenir volontairement à l'arrière-plan ». (Tao Te Ching, IVe s. av. J.-C. probablement)

On est tenté de penser ici à la chanson tirée de l'opérette américaine « Oklahoma » (I have a wonderful feeling, everything is going my way). Le seul fait qu'un tel air puisse être populaire et, mieux encore, répandu dans tout le pays me paraît témoigner de la relative insouciance qui caractérise l'Américain, de sa grande liberté d'esprit face à la crainte que pourrait lui inspirer l'envie éprouvée par les dieux. Dans la plupart des civilisations on n'imaginerait pas de défi plus terrible lancé au destin que ce vers plein de contentement de soi.

Dodds cite également l'Ancien Testament où l'on rencontre plusieurs allusions à une envie ressentie par la divinité, par exemple dans Isaïe (10, 12 et suivants). Il estime par ailleurs que les énormes vantardises des personnages d'Homère montrent combien peu on se souciait, à l'époque, de l'envie qu'éprouveraient les dieux. C'est seulement vers la fin de l'époque archaïque et au début de l'âge classique que la crainte du *phthônos* aurait pris la forme d'une menace presque religieuse. Puis cette pensée se charge peu à peu d'une composante morale : ce qu'une puissance divine mue par l'envie sanctionne, ce n'est plus seulement le simple méfait constitué par un trop grand succès ; on croit désormais que la réussite conduit au *koros*, une auto-satisfaction d'où naît l'hybris, l'arrogance sûre d'elle. Et c'est elle qui est punie[21].

Comme Nilsson, Dodds aurait tendance lui aussi à utiliser une explication sociologique de la crainte qu'inspire l'envie ressentie par les dieux : en Grèce, la vie de l'individu était difficile et souvent menacée ; conflits entre les classes de la population, remaniements de l'ordre social, émergence d'éléments jusqu'alors opprimés, auraient rendu populaire l'idée que le malheur des riches, des grands, des gens en vue serait voulu par Dieu. Contrairement à ce qui se passe chez Homère où les riches sont aussi particulièrement

Digitalizado com CamScanner

vertueux, on voit apparaître chez un Hésiode, poète des ilotes, comme un roi l'avait appelé, l'idée d'un jugement divin basé sur une péréquation[22].

C'est Svend Ranulf qui, dans l'analyse citée plus haut, est allé le plus loin : il propose une explication basée sur la lutte des classes. Dodds admet qu'on pourrait considérer le *phthônos* comme une simple projection du ressentiment éprouvé par le malchanceux à l'égard de celui qui a réussi, et il remarque fort justement : « L'envie sentiment humain et l'envie sentiment divin ont certes bien des points communs : toutes deux, par exemple, ont pour moyen d'action le mauvais œil. » Mais là-dessus Dodds s'emploie à diminuer la portée de ce qu'avance Ranulf ; il rappelle une remarque de Piaget : les enfants pensent parfois le contraire de ce qu'ils souhaitent réellement, comme si la réalité s'acharnait à rejeter tous leurs souhaits. En accord avec A. R. Burn, Dodds voit chez Hésiode les premiers signes d'une telle théorie. Il la justifie par le psychisme des jeunes enfants qui, à l'époque grecque classique tout comme dans notre civilisation occidentale, doivent grandir sous une autorité parentale très sévère, mais la mettent en question dans leur for intérieur. Il en résulterait des sentiments de culpabilité refoulés qui engendreraient cette étrange attitude face à la réalité : on lui ferait tellement peu confiance qu'on s'efforcerait de lui dissimuler ce qu'on souhaite le plus[23].

Nous proposons une explication bien plus simple : cette tendance qu'on observe chez les enfants à protéger, par un procédé téléologique pourrait-on dire, ce qu'on souhaite réellement mais qui n'existe encore qu'en puissance, en pensant exactement le contraire, se trouve déjà dans de nombreux tabous chez les peuples primitifs. Eux aussi emploient toujours une périphrase pour désigner ce qu'ils redoutent ou ce qu'ils souhaitent afin, dans le premier cas, de le tenir à distance ou, dans le second cas, de ne pas se le voir refuser. Mais derrière ces pratiques on ne trouve qu'une seule et même crainte : que l'envie ressentie par nos interlocuteurs et sublimée sous forme de mauvais génies ou de puissances vaguement redoutées fasse échouer vos vœux s'ils en apprenaient l'existence.

« Il est interdit de se réjouir »

Paul Tournier, psychothérapeute suisse, estime, comme certains de ses confrères, que des parents trop sévères finissent par faire croire à leurs enfants que tout ce qui cause du plaisir est péché. De nombreux patients lui ont raconté quel principe ils avaient retenu de leur éducation : « Eprouver de la joie est interdit ! » C'est pourquoi, devenus adultes, ils ne pouvaient trouver plaisir à rien sans que leur mauvaise conscience ne vienne gâcher leur bonheur.

« Les hommes à qui cette idée a été implantée par l'éducation s'imposent des tâches bien trop lourdes ou des sacrifices inutiles à seule fin de pouvoir s'offrir ensuite sans avoir mauvaise conscience un plaisir dont ils ont grande envie. Ils entretiennent sur ce point une comptabilité compliquée qui dissimule toujours une peur plus ou moins intense[24]. »

Tournier relève à quel point cette attitude contrainte est éloignée de la religion chrétienne : celle-ci, en effet ne représente jamais Dieu comme un être qui refuse à ses enfants toute joie, y compris celle qu'ils n'ont pas méritée. Cette forme de mauvaise conscience est même considérée comme un péché caractérisé : celui de désespérance. Qu'on nous permette d'avancer ici une interprétation plus large. Celui qui a bien étudié la peur et l'appréhension chez les primitifs – sentiments qui s'emparent toujours des hommes au moment où la chance les a favorisés – mais qui connaît aussi le laxisme souvent excessif caractérisant leur éducation, aura peine à croire qu'une discipline trop sévère imposée par des parents puisse être la source de la mauvaise conscience devant le bonheur ou la joie. Il s'agit plutôt d'une peur originelle que l'être humain éprouve en constatant que d'autres l'envient. Elle n'a rien à voir avec la culture de l'intéressé, ni avec une forme particulière de société ou un type spécial d'éducation. Ces facteurs peuvent toutefois l'aggraver ou l'atténuer. Des parents à la sévérité puritaine peuvent par leurs propos ou leur exemple donner à leurs enfants ce sentiment d'être en faute, l'intensifier, l'enraciner définitivement en eux, mais en fait ils ne sont eux-mêmes que les victimes de leur

Digitalizado com CamScanner

propre peur, inspirée par l'envie. Et si nous découvrions la source de cette dernière uniquement dans la sévérité des parents de ces parents, nous arriverions à une régression sans fin.

L'anxiété permanente, la mauvaise conscience, la peur d'une catastrophe destinée à nous punir (l'anneau de Polycrate !) est une combinaison de superstitions et de craintes empiriquement fondées (réalistes) provoquées par l'envie des autres (le plus souvent nos proches). Plus précisément : les superstitions dans leur totalité ou presque ont pour origine cette appréhension devant l'envie et elles peuvent s'interpréter comme un système de rites aboutissant à un contrôle de l'entourage aux fins d'élimination de cette envie. Ce système a des racines profondes dans chacun de nous, indépendamment ou presque du niveau de culture propre à l'intéressé. On peut le démontrer : décrivez à un interlocuteur un état de bonheur, de bonne santé confirmée, de succès proche, etc. et demandez-lui de s'imaginer qu'il se trouve dans cette situation. Posez-lui alors la question : et maintenant, que voudriez-vous faire tout de suite ? La réponse est presque toujours : Je touche du bois, ou je fais tel autre geste. Si vous cherchez alors à aller plus au fond des choses et obligez votre partenaire à se demander pourquoi il agit ainsi, il découvre – dans certains cas pour la première fois de sa vie – la crainte qu'il a de provoquer l'envie des Autres, crainte que son geste est chargé d'apaiser.

Mais imaginons un chrétien ou même, en dernière analyse, un homme simplement nourri, jusqu'à un certain degré, de culture chrétienne, qui, sans s'en rendre compte, se conformerait dans son comportement avec ses semblables au modèle offert par les êtres surnaturels : son voisin, l'habitant de son village, son collaborateur constitueraient alors, dans le cas de figure idéal (souvent différent de la réalité, cela va de soi) un obstacle et un danger moins grands pour le novateur potentiel qu'ils ne l'auraient été dans le monde pré-chrétien ou dans un monde non christianisé.

D'ailleurs les sociétés. États et régimes où règne l'agnosticisme ou l'athéisme ont profité à leur tour de cette possibilité, créée initialement par le christianisme, d'améliorer le rendement de tout

travail personnel : elles ont souvent développé un système d'incitations comportant de somptueuses récompenses pour l'individu, mais qui n'est supportable pour celui-ci que s'il se sent plus ou moins à l'abri de l'envie ressentie par ses semblables.

L'heure de chance dans le Nord

La mythologie païenne des pays nordiques offre elle aussi des conceptions rappelant, au moins en partie, l'envie éprouvée par les dieux chez les Grecs, et qui ont probablement contribué à donner une réponse satisfaisante aux membres d'une communauté lorsque ceux-ci se posaient des questions sur l'inégalité qu'ils observaient entre les destins des individus.

Comme l'explique Karl Simrock, le destin est personnifié « par les Regin, forces qui ordonnent le cosmos et le guident et qui siègent parmi les dieux, mais dont le pouvoir, de ce fait, n'est pas supérieur à celui des dieux. Au chapitre 7 de l'épopée de Gautrek, nous les voyons, après une séance de jugement, "remettre" à l'homme aussi "la part qui lui revient". Hrosshârsgrani (Barbe-de-crin) y réveille son pupille Starkadr à minuit et lui ordonne de le suivre. Ils font voile vers une île, débarquent et tombent, dans une clairière, sur un grand rassemblement de gens venus pour assister à la séance d'un tribunal. Onze hommes avaient pris place sur des sièges, le douzième siège était vide. Or Hrosshârsgrani s'y installa et fut salué par tous du nom d'Odin. Il demanda alors que les dieux décident du sort de Starkadr. Sur quoi Thôr prit la parole en ces termes : Alfhild, la mère de Starkadr choisit pour père de son fils un Jôtunen, cette race de chiens, le préférant à Asathôr. C'est pourquoi je condamne Starkadr à n'avoir ni fils ni fille et à être le dernier de sa lignée. Sur quoi Odin dit : Je lui fais ce don : qu'il vive le temps de trois vies d'homme. Thôr rétorqua : Que dans chacune de ces vies il commette un acte inspiré par l'envie, une infamie. Odin dit : Je lui accorde d'avoir les meilleures armes et les plus beaux vêtements. Thôr rétorqua : Je lui souhaite de ne posséder ni terres

Digitalizado com CamScanner

ni patrimoine. Odin dit : Je veux qu'il ait beaucoup d'argent et de grands biens. Thôr rétorqua : Qu'il croie ne jamais posséder assez. Odin dit : Je lui donne victoire et succès dans tous ses combats. Thôr rétorqua : Je le condamne à revenir de chaque bataille avec un os brisé. Odin dit : Je lui donne la maîtrise de l'art des skaldes : qu'il compose des vers aussi facilement qu'il parle. Thôr rétorqua : Qu'il ne se rappelle rien des poèmes qu'il aura composés. Odin dit : Je veux que les hommes les plus nobles et les meilleurs le tiennent en grande estime. Thôr dit : Qu'il soit en butte à la haine de tout le peuple. Alors les juges confirmèrent à Starkadr les dons qui venaient d'être énumérés et c'est ainsi que se termina la séance. Là-dessus Hrosshârsgrani retourna à sa barque avec Starkadr.

« De même que, dans ce récit, Thôr restreint la portée de chaque don fait par Odin, exactement comme font Norne, la plus jeune des fées ou la femme avisée de nos contes, de même Odin parvient à atténuer l'aspect nocif des vœux de Thôr : ainsi il compense la possession du sol refusée à son protégé par une quantité de biens mobiliers[25]. »

La manière de résoudre le problème du destin qui fait pleuvoir sur vous les témoignages de chance et de bonheur apparaît clairement dans cette saga : le sort réel de l'homme sur cette terre est rendu compréhensible par la dispute entre Puissances envieuses et généreuses. Nous sommes ici en présence d'une projection de notre propre envie dans le monde des dieux ; ce phénomène s'observe chez les Grecs, mais aussi dans les tribus primitives. Dans ce contexte, il est intéressant de relever les termes « un acte inspiré par l'envie, une infamie » qu'Odin cherche à éliminer du destin de Starkadr en lui attribuant des dons qui feraient de lui un homme inaccessible à l'envie.

Comme nous n'avons cessé de le voir, il est de la plus grande importance pour toute communauté humaine de s'expliquer, d'une manière ou d'une autre, les différences du sort, la chance et la malchance de ses membres, afin que l'homme favorisé par la fortune ne souffre pas trop de mauvaise conscience sociale, donc de la crainte d'être envié et que l'homme mal loti ne soit pas

rongé par l'envie qu'il porte à son prochain privilégié. Certaines civilisations n'ont pas réussi ce coup de maître psychologique, mythologique ou religieux. La mythologie nordique cherche à résoudre ce problème à l'aide du concept d'heure de chance. L'heure de la naissance de chaque individu étant chose unique et personnelle, la question épineuse que pose la disparité des destins trouve une réponse quand on combine destin et heure de naissance. Ce procédé est rapporté par Simrock :

« ... le destin est impersonnel et nous allons en rendre compte ici... On dit, à propos des Valkyries qu'elles partaient à l'aventure pour exercer l'*Urlog*, c'est-à-dire décider de ce que serait le destin des hommes, leur donner la victoire ou les condamner à la défaite dans les combats. De tout temps les destinées sont arrêtées, scellées, l'homme ne peut s'y soustraire, les dieux eux-mêmes y sont soumis.

« Notre chance propre, celle qui nous est "fournie" dépend de l'heure de notre naissance : elle nous est "prédite dès le berceau", formule faisant allusion aux Nornes dispensatrices de dons ou aux fées qui s'approchent du nouveau-né et "déposent" devant lui son destin. Or en vieux-haut-allemand, on nomme cette heure "hwîla" et la chance qui y est attachée "hwîlsalida" la Très Heureuse, ce qui pourrait être une personnification ; elle se confondrait alors avec la Norne dispensatrice. L'influence des astres est une croyance plus tardive, se référant à l'"étoile des mages"... On appelle "enfants gâtés de la fortune" ceux qui sont nés à une heure favorable. Lorsqu'on disait d'eux qu'ils étaient nés coiffés – ce qui signifie aussi casqués – on se référait à un phénomène naturel, car effectivement certains enfants viennent au monde avec une fine membrane entourant leur petite tête. Cette membrane était recueillie soigneusement ou enfouie sous le seuil de la maison. On s'imaginait que l'esprit protecteur de l'enfant ou une partie de son âme y avait son siège[26]. »

Digitalizado com CamScanner

Honte et faute

Le psychanalyste Gërhart Piers a mis en lumière les modifications de personnalité permettant d'expliquer comment, en Occident et plus précisément à l'époque moderne, l'individu dispose d'une période propice au travail créateur durant laquelle il est relativement immunisé contre toute crainte de se voir envié. Fiers distingue deux types de personnalité correspondant à deux types de civilisation : la personne sur qui pèse l'idée d'être en faute et celle qui est remplie de honte. La personne qui se sent chargée d'une faute est réservée, elle a l'esprit étroit. Ses premières identifications et celles qu'elle a édifiées par la suite sur celles-ci se rapportent pour la plupart à des images non constructives. La personne qui se sent en faute n'a pas le goût de l'action. Elle est passive et se retourne contre elle-même. Fiers écrit : « L'activité inspirée par sa mauvaise conscience est dans le meilleur des cas un geste de restitution (oblation, expiation, réparation par le moyen de la pénitence). Ces processus psychiques sont rarement libérateurs. Le plus souvent ils entraînent ressentiment et colère chez celui qui voit échouer ses efforts (frustration, rage). Il en résulte de nouveaux sentiments de culpabilité qui viennent prendre place dans le système et ce dernier finit ainsi par s'alimenter lui-même[27]. »

À l'inverse, toujours selon Fiers, l'individu mû par la honte a de meilleures chances d'atteindre la maturité et de s'améliorer. La honte naît de ce qu'on n'atteint pas le but qu'on s'était fixé à soi-même. La mauvaise conscience au contraire vient de ce qu'on a atteint des buts qu'en fait, par amour d'autrui, on n'aurait pas dû atteindre. Par conséquent, l'homme qui se sent fautif a tendance avant tout à apaiser les envieux, réels ou imaginaires, pour échapper au mauvais œil. Ajoutons que les deux mécanismes de la honte et de la mauvaise conscience sont nécessaires pour qu'un enfant devienne un adulte capable de réagir normalement sur le plan social ; toutefois chez l'individu comme dans une civilisation donnée, ces deux composantes peuvent se développer exagérément.

Le conformisme social fondé sur la mauvaise conscience prendra en général la forme de la sujétion ; celui qu'entraîne la honte aboutira à l'identification. Selon Piers, la culture occidentale semble avoir accompli une mue progressive : « La société à dominante patriarcale et féodale fortement hiérarchisée d'avant la Réforme avait mis l'accent sur le sentiment de culpabilité. Être coupable devant Dieu était un fait acquis et pratiquement impossible à changer ; pour l'essentiel, tous les hommes étaient égaux à ce point de vue. Il n'existait ni distinction entre eux, ni moyen de se distinguer en dehors des différents degrés de soumission, d'humiliation devant Dieu, le Père. »

Cet état de choses, commente Fiers, aurait atteint son plein développement à l'époque de la Réforme. Mais en même temps une autre tendance apparaît. C'est l'importance qu'on accorde à la responsabilité de l'individu (la « liberté du chrétien » selon Luther). D'après Piers, ce rôle essentiel prêté à une conscience immanente et qui aurait priorité sur un Dieu situé dans l'au-delà serait le signe d'une intériorisation de la culpabilité : l'homme l'assumerait désormais selon ses propres critères.

Mais, poursuit Fiers, ce processus amènera progressivement l'homme à rejeter l'aspect irrationnel d'un tel sentiment de culpabilité. Bien que le protestantisme conserve la notion de péché originel, il ouvre, en particulier avec la calvinisme qui partage les hommes entre élus et damnés, la possibilité de se différencier et de se trouver des aspects positifs quand on se compare aux autres. La considération accordée peu à peu à la rationalité, au travail et à la réussite va de pair avec une agressivité dénuée de toute mauvaise conscience. Le capitalisme et le progrès technique n'ont fait que renforcer cette tendance.

Alors qu'autrefois le travail était considéré et vécu comme une punition voulue par Dieu, comme une peine permettant à l'homme de se libérer, de racheter les fautes qui pesaient sur lui, désormais le travail, l'œuvre qu'on accomplit sont idéalisés. Par eux on accède à la réussite, on se distingue. Piers écrit : « Dans le christianisme primitif, le mendiant pouvait être un enfant de Dieu,

Digitalizado com CamScanner

un pénitent obtenant le pardon de ses péchés ; il pouvait même accéder à la gloire de la sainteté. Mais dans la société protestante qui considère l'efficience du travail exécuté ici-bas, c'est quelqu'un qui "devrait avoir honte"[28] ».

Religions ignorant l'envie

Max Weber établit une distinction entre les deux attitudes fondamentales que l'être surnaturel vénéré dans une religion donnée peut avoir vis-à-vis du bonheur, du bien-être des croyants : 1) approbation, et partage de la joie qu'éprouve la créature, ou 2) envie ressentie par les dieux et les démons.

« C'est en dépit des dieux, sans leur secours et parfois contre leur volonté que le héros se maintient dans sa situation exceptionnelle. De ce point de vue, les œuvres épiques d'Homère et, pour une part, celles de l'Inde antique s'opposent radicalement aux récits en forme de chroniques, aussi bien chinoises avec leur style bureaucratique, que juives avec leur inspiration cléricale, fortement marquées l'une et l'autre par l'idée de "légitimité" du bonheur quand il est la récompense qu'un dieu accorde aux vertus qui lui sont agréables. Par ailleurs, le lien entre le malheur et la colère ou l'envie de dieux ou de démons est une notion universellement répandue ».

À ce propos, Weber rappelle que dans presque toutes les religions à large audience populaire, dans l'antique religion juive et plus encore dans la religion chinoise plus récente, les infirmes, les victimes du sort sont considérés comme objets de la colère divine et n'ont pas le droit de paraître devant les hommes agréables à un dieu qui de son côté les comble de ses bienfaits. D'ailleurs « dans presque toutes les morales religieuses pratiquées par les classes privilégiées et dans l'opinion de leurs prêtres, la position sociale élevée ou subordonnée de l'individu passe pour être plus ou moins en rapport avec l'ardeur ou la tiédeur de ses sentiments religieux ; seules les formes par lesquelles on légitime la situation de ceux que le bonheur a favorisés varient[29] ».

Mais si – comme fait le marxisme par exemple – on tirait de ces constatations la conclusion simpliste que la religion n'est qu'un opium dont les classes dirigeantes se servent pour abuser le peuple on omettrait un fait sur lequel nous avons toujours insisté : la nécessité, pour toute société, de rendre moralement supportables et rationnellement explicables les différences de situation que l'on constate entre les hommes. Des croyances organisées systématiquement aux fins de contrôle de l'envie ne seraient un opium social condamnable que si elles rendaient crédible l'idée selon laquelle l'élimination de certaines formes de propriété, de certaines hiérarchies sociales, etc. ferait disparaître de notre monde tout motif d'envie entre les hommes. Mais ceci est impossible.

Il est plus juste de penser que la nécessité de maîtriser les problèmes les plus graves posés par l'envie dans une collectivité a conduit entre autres procédés à interpréter *aussi* les systèmes religieux existants pour légitimer, dans une perspective de paix sociale, les différences que chacun peut constater en comparant sa situation à celle des autres. C'est ainsi – on n'a cessé d'en faire la remarque – que l'éthique formant la base de la civilisation américaine et de la mentalité la plus répandue au XIX^e^ siècle a élaboré, sans être soumise à des représentations religieuses mais en corrélation avec elles, un mythe de l'« homme arrivé » qui a rendu plus supportables les inégalités, au grand désespoir des réformateurs sociaux. Mais il serait faux de prétendre que quelques manipulateurs de l'opinion publique, quelques auteurs auraient créé de toutes pièces un mythe qu'ils auraient ensuite imposé à leurs contemporains pour légitimer et protéger les inégalités engendrées par l'économie. Au contraire : dans bien des cas, c'est l'existence même d'une telle idéologie qui a suscité des comportements d'où sont issues ces inégalités dans la réussite. On peut à tout le moins supposer que les qualités humaines et le genre de vie exigés de ceux qui ont conquis et peuplé le continent nord-américain ont contribué dans une large mesure à l'élaboration d'une idéologie susceptible de légitimer les inégalités à tous les échelons d'une société en formation.

Digitalizado com CamScanner

L'éthique du Nouveau Testament et le monde moderne

L'éthique enseignée par le Nouveau Testament visait à garantir une existence différenciée pour chaque être humain dans un monde peuplé d'envieux et qui n'évoluerait pas en direction d'une société d'êtres égaux entre eux. Une société dans laquelle tout motif d'envie aurait disparu pourrait se passer du message moral du christianisme. Nous rencontrons sans cesse des paraboles dont la morale condamne sans ambiguïté le scandale, le péché que constitue l'envie. Aime ton prochain comme toi-même... précisément afin qu'il soit à l'abri de ton envie, de ton hostilité. Bien entendu il faut éviter certains gestes ostentatoires inspirés par l'orgueil ou la prodigalité, mais il ne faut jamais dissimuler les activités fructueuses d'un homme, les faits et gestes judicieux, la fête, sous le seul prétexte de faire taire l'envieux. Lorsque de tels cas se produisent, le Nouveau Testament s'adresse presque toujours à l'envieux, l'incitant à accepter – en être adulte et en chrétien – les inégalités qui le différencient de son prochain.

Le mérite de l'éthique chrétienne devant l'Histoire fut d'avoir stimulé et protégé dans tout l'Occident le génie créateur de l'homme, d'avoir rendu possible son épanouissement, grâce précisément à ce frein qu'elle imposa à l'envie.

Mais l'envieux réussit, par une perversion de cette éthique, à en fausser le message à son profit : le moralisme ascétique qui gâte toute forme de joie ne cesse de murmurer à l'oreille des êtres gais, heureux, favorisés par le sort : « Aie mauvaise conscience, aie honte, car les autres, ceux qui sont restés en chemin t'envient. Et tu es responsable de ce sentiment d'envie. Du seul fait que tu existes, tu les précipites dans le péché. Ce qu'il nous faut, c'est la société des Egaux, afin que personne n'éprouve de l'envie. » Ce n'est donc plus à l'envieux de réfréner ses sentiments, d'en triompher et de pratiquer l'amour du prochain, c'est à ses victimes de se convertir – en s'abaissant, et d'adopter les canons imposés par l'envie.

Sans aller jusqu'à expliquer pourquoi nous devons accepter ici-bas les inégalités de traitement et les différences

dans la répartition des chances et du bonheur, le Nouveau Testament ne se bornait tout de même pas à enseigner, à l'aide de symboles dénués d'ambiguïté et montrant clairement combien l'envieux déplaît au Seigneur, qu'il faut triompher de l'envie et ne pas en vouloir à autrui. En contrepartie, en effet, il est dit, dans la perspective eschatologique, à l'opprimé, au malheureux, à la victime du sort – peut-être pour qu'il puisse mieux dominer l'envie qu'il pourrait éprouver à l'égard de ses compagnons plus favorisés que lui sur les chemins de la vie – : « Le royaume du ciel t'attend (peut-être) après ta mort, et tous y seront égaux (à condition d'y parvenir). Devant Dieu, tous sont égaux, qu'ils aient été rois ou mendiants sur cette terre ; mieux encore : les pauvres auront plus de chances que les autres d'être admis dans ce royaume du ciel peuplé d'hommes égaux entre eux. »

Mais même sur ce point, les envieux ont réussi à détourner à leur profit le message du Nouveau Testament : cette doctrine a été peu à peu sécularisée et transformée finalement en la vision d'une société égalitaire, d'un nivellement, d'un arasement réalisés dès à présent sur terre. On confère de la respectabilité à l'utopie de cette société égalitaire en la revêtant du manteau du Nouveau Testament. Puisque nous serons tous égaux devant Dieu (et que nous avons été créés égaux dans une potentialité transcendante pour nous retrouver un jour dans cette égalité) nous devons tous être aussi égaux que possible en ce monde déjà. On ne saurait sans tromperie tirer cette doctrine d'un quelconque passage du Nouveau Testament. Sans compter que la réalisation d'une société égalitaire viderait de son contenu toute l'éthique du christianisme.

Digitalizado com CamScanner

Chapitre 10

L'envieux dans la littérature

Dans la mesure où nous avons pu le constater, seuls un roman français et un roman russe ainsi qu'une nouvelle allemande portent le titre *Envie*. Mais le dernier roman de Herman Melville, *Billy Bud* aurait à bon droit mérité ce titre. C'est probablement la tentative la plus poussée de faire la lumière sur le problème de l'envie dans l'existence humaine à travers une œuvre littéraire.

Herman Melville

En vertu de la loi sur la conscription, Billy Budd, grand matelot blond, de belle prestance, travaillant sur un bateau de commerce, est recruté par la Marine britannique. Son capitaine se plaint auprès de l'officier de marine, car il subit de ce fait une perte importante. En la personne de Budd, dit-il, il perd son meilleur homme, celui qui, par sa bonté sans défaut et ses bons offices a transformé en équipage pacifique la horde sauvage embarquée à l'origine. Le capitaine poursuit : quand Budd est monté à bord pour la première fois, un seul homme lui a été hostile d'emblée, un gars dangereux ; et il ne cache pas le motif de cette hostilité : l'envie à l'égard du nouveau que les autres trouvent si aimable[1]. Mais après une querelle d'Allemand avec Billy Budd au cours de laquelle il est rossé et vite maté, le gars envieux se range parmi

Digitalizado com CamScanner

ses amis. Le capitaine craint des dissensions dans son équipage si Budd, cet ange de la paix, les quitte. Mais, fait symptomatique, Budd lui-même s'est porté volontaire pour être embarqué à bord du vaisseau de guerre.

Melville ne se contente pas de décrire Budd sous les traits d'un marin d'une rare beauté, jeune et fort. Nous apprenons aussi qu'il est enfant trouvé, d'origine probablement aristocratique. Mais Budd a un léger défaut d'élocution. Quand il est dans un état de grande excitation, il perd tout moyen de s'exprimer. Les malheurs de Billy Budd commencent avec l'apparition de John Claggart, master-of-arms, une sorte de sous-officier chargé de faire régner l'ordre à bord. En citant des bruits qui courent sur les antécédents de Claggart dans la vie civile et sur ses origines, Melville nous fait comprendre que pour toute sorte de motifs, cet homme devait porter en lui de vifs ressentiments contre la vie, contre la société. Détail caractéristique : son teint d'un étrange jaune tirant sur le brun ; à ce propos Melville s'est peut-être souvenu de l'expression anglaise reposant sur une observation courante : « jaune d'envie. »

Sur le navire, Billy Budd s'entend bien avec ses camarades, jouit d'une bonne réputation et s'efforce, en outre, d'exécuter scrupuleusement son travail. Tout au début de son service, il avait vu fouetter un matelot coupable d'une faute vénielle. Billy ne veut en aucune façon attirer l'attention de ses supérieurs. Mais il remarque bientôt que de petits accidents lui arrivent. Ses affaires, qu'il a rangées avec soin, sont en désordre. La malignité des choses semble lui rendre de plus en plus difficile la réalisation de son idéal : être un marin irréprochable. Il en parle à un ancien qui lui ouvre les yeux : « le master-of-arms t'en veut ! » Billy n'arrive pas à le croire : « Mais pourquoi donc ? les autres me disent qu'il m'appelle toujours "ce gars si charmant et si agréable". » Claggart a toujours pour Billy un mot aimable et une mine souriante.

À plusieurs reprises Melville décrit le regard envieux et plein de haine que lui lance sous-officier lorsqu'il sait que ni sa victime ni les autres marins ne l'observent. Melville fait remarquer aussi que

la victime choisie par un envieux ne peut rien lire, en général, dans la mine ou les manières de celui-ci, ignorant ainsi ses intentions et ses sentiments. Le ressentiment et l'envie sont des attitudes mentales inspirées par l'hostilité ; ils sont faciles à dissimuler ; il peut même être nécessaire de les masquer pour préparer un mauvais coup.

Billy Budd, en qui Melville a incarné l'être pur, bon et innocent, ne peut pas concevoir que Claggart, à qui il voudrait plaire par l'accomplissement exemplaire de ses tâches, le poursuit de son envie féroce uniquement parce que Billy est l'homme qu'il est. À ce point de son récit, avant que n'éclatent les événements tragiques, Melville intercale une analyse de l'envie.

Après que Melville, rapportant l'opinion de quelques hommes de l'équipage, a fait constater au lecteur que Claggart « en veut à Billy » – ce que Billy et d'autres matelots ne veulent toujours pas croire – il pose la question des motifs éventuels. Plusieurs d'entre eux sont examinés et rejetés avant que Melville nous amène avec mille précautions et très progressivement à l'envie. Au début, on lit seulement :

« Mais la cause (des brimades infligées à Billy par le master-of-arms), la seule que nous puissions admettre est fondamentalement aussi *mystérieuse* que le sont, par exemple, les éléments constitutifs des *Mystères d'Udolpho* de Radcliff et de tous ceux que cet écrivain pourrait encore imaginer. En effet : rien ne relève davantage du domaine du mystère que cette antipathie profonde et spontanée qui naît chez certains hommes à la seule vue d'un autre homme quelque innocent qu'il fût. Peut-être même est-ce précisément cette innocence qui déclenche l'envie[2] ».

L'écrivain exprime donc ici un jugement que le sociologue d'aujourd'hui ne parvient presque jamais à formuler, car il cherche toujours la cause primaire du mal en dehors de celui qui le porte dans son cœur. Envie, haine, inimitié peuvent être provoquées chez l'agresseur sans que la personne qui est à l'origine de pareils troubles y puisse changer si peu que ce soit. C'est uniquement en altérant sa personnalité propre, en l'avilissant qu'on pourrait

Digitalizado com CamScanner

empêcher la naissance de l'envie chez l'autre. Les spécialistes modernes des problèmes relationnels qui se posent sur un navire de guerre n'ont acquis leur savoir – dont ils sont fiers – qu'au prix d'expériences coûteuses et de longue durée ; Melville, lui, en possédait déjà une connaissance approfondie, qui lui permet de dépeindre en ces termes le climat où se déroule son drame :

« Il ne peut pas y avoir de confrontation plus irritante entre deux caractères dissemblables que celle qui se déroule en haute mer sur un bateau de guerre surpeuplé. Journellement, à tous les échelons de la hiérarchie, chaque membre de l'équipage ou presque, entre en contact plus ou moins direct avec tous les autres. Pour éviter, dans ces conditions, la vue d'un objet qui nous irrite, il faudrait le jeter à la mer ou s'y jeter soi-même. On peut imaginer l'effet final d'une telle cohabitation sur un individu qui est exactement le contraire d'un saint[3]. »

Certains romanciers et la plupart des sociologues d'aujourd'hui interrompraient ici leur analyse de Claggart et s'en contenteraient. Melville poursuit : « Ces indications ne suffisent pas à un être normal pour comprendre Claggart. Pour trouver la voie qui mène de l'homme normal à ce marin, il faut traverser "the deadly space between". Le mieux est de s'y prendre indirectement[4]. »

Jusque là, Melville n'a pas encore introduit la notion d'envie ou de ressentiment. Il rapporte d'abord une très ancienne conversation avec un savant plein d'expérience, portant sur la sagesse et la connaissance de la nature humaine. Cet homme avait cherché à convaincre Melville que l'étude de la philosophie n'entraîne pas automatiquement la connaissance des abîmes du cœur de l'homme. Il conclut par cette remarque : « Coke et Blackstone (juristes réputés en leur temps) ont à peine donné autant d'explications sur les aspects obscurs de l'âme que les prophètes d'Israël. Et qui étaient ceux-ci ? Des ermites pour la plupart. »

Au début, Melville ne partageait pas cette opinion. Mais maintenant, au moment où il s'efforce d'expliquer l'aversion de Claggart pour Billy Budd, il a l'impression de comprendre le conseil de son vieil ami et dit :

« Effectivement, si un dictionnaire basé sur l'Écriture sainte était encore populaire aujourd'hui, on pourrait définir et classer avec moins de mal et plus de précision certains êtres hors du commun. Mais les choses étant ce qu'elles sont, il faut avoir recours désormais à une autorité échappant au reproche d'être influencée par l'inspiration biblique[5]. »

Melville veut probablement dire par là que le problème de l'envie est souvent abordé dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Mais lui a encore besoin de trois pages ou presque avant que n'apparaisse le mot décisif. Il veut prouver de façon convaincante que la méchanceté habitant l'âme de Claggart est un sentiment que la théorie du milieu, si prisée par la suite, ne peut pas expliquer. Le mal qui a élu domicile dans Claggart et que Melville ne veut pas encore nommer est enraciné au tréfonds de cet homme, indépendamment du monde qui l'entoure.

Melville cite une définition, attribuée à Platon, de la « natural depravity » (bassesse, dépravation innée) : « bassesse naturelle : dépravation liée à la nature même ». Melville prend soin de nous mettre en garde contre une erreur : il ne s'agit pas d'une corruption de l'humanité tout entière au sens où l'entend Calvin. On ne la trouve que dans certains individus. Et ce ne sont ni les potences ni les cachots qui en offrent le plus d'exemplaires. La perversion de Claggart, pour laquelle Melville cherche une désignation adéquate serait, toujours selon lui, maintenue sous la domination de l'intellect. Dans un paragraphe bref, mais de facteur magistrale, que Nietzsche ou Scheler auraient pu écrire, l'auteur de *Billy Budd* nous initie à la phénoménologie de la personnalité sujette à l'envie – sans utiliser, ne serait-ce qu'une fois, le mot « envy ».

« Les manières policées [Melville entend apparemment celles de l'homme cultivé, connaissant l'usage du monde et plein d'urbanité] surtout quand elles vont de pair avec une austère simplicité, lui sont propices [à cette dépravation naturelle]. Elle se dissimule alors sous le manteau de la respectabilité. Certaines vertus négatives lui servent d'auxiliaires. Elle ne monte jamais à la tête. Elle est, on peut le dire sans exagérer, dépouillée de toute passion et

Digitalizado com CamScanner

incapable de commettre une faute bénigne. Dans cette dépravation vit un orgueil inouï qui exclut toute mesquinerie et toute vénalité. Bref : la dépravation dont il est question ici n'implique rien de sordide ni de charnel. Elle est profonde mais sans rudesse. Bien que cette dépravation [celui qui en est atteint] ne dise jamais rien de flatteur au sujet de l'espèce humaine, jamais non plus on ne l'entend la condamner en termes injurieux[6]. »

Un homme à qui la nature a donné cette forme d'esprit devrait, selon Melville, être totalement voué au culte de la raison. Mais en fait de telles natures sont susceptibles de commettre des actes totalement irrationnels. Ce type d'homme « mettra en œuvre avec sagesse et mesure sa froide raison pour atteindre un but dont la perversité exorbitante porte les signes de la folie[7] ». Ces hommes, dit Melville, sont aveuglés par leur délire, mais pour l'observateur tout-venant, leurs actes sont impossibles à différencier de la normale. Jamais ils ne divulguent leur vrai but ; leurs méthodes et leurs procédés sont toujours parfaitement rationnels. Voilà donc quel homme était Claggart : habité par une méchanceté intérieure que son milieu ne suffit pas à expliquer mais qu'il porte en lui depuis sa naissance ; bref : « a depravity according to nature[8] ».

La crainte de fournir un motif d'envie

Jusque-là, l'auteur n'a pas utilisé une seule fois le mot envie. Mais dans ses efforts pour mieux caractériser Claggart, on le voit recourir à des critères qui, dans la littérature, sont toujours la marque de l'envieux : il se sert de vertus négatives comme d'un masque. Il est par exemple d'une austérité toute Spartiate, il n'accepte aucune somme d'argent en échange de la cessation de ses brimades, il est incorruptible, il ne dit pas de mal des hommes dans leur ensemble, il donne l'impression d'être parfaitement raisonnable et pourtant il est susceptible de se conduire comme un dément et de se faire du mal à lui-même s'il peut, par-là, nuire à celui qu'il envie.

À cet endroit de son récit, Melville intercale une digression sur les avocats, les experts près les tribunaux et les ecclésiastiques. Il demande : ne se pourrait-il pas que le phénomène décrit dans les pages précédentes à propos de Claggart [l'envie, dont le nom n'a toujours pas été prononcé] et dont on nie sans cesse l'existence ou qu'en tous cas on dissimule soit celui qui pose tant de problèmes à des jurés placés en face d'actes criminels dont ils recherchent en vain les motifs ? Ne faudrait-il pas, en pareils cas, faire appel non seulement à des médecins ordinaires, mais aussi à des hommes connaissant les fureurs du cœur[9] ?

Il s'agit là d'une remarquable intuition à mettre au crédit de Melville. Jusqu'à nos jours, on remarque encore, dans la littérature et la pratique des criminologues une étrange appréhension à examiner en toute lucidité le motif de l'envie, bien que son importance dans la criminalité soit largement prouvée par d'autres sources.

Et c'est alors seulement, quarante pages après le début de la nouvelle, dans un chapitre intitulé « Pale ire, envy, and dispair » (Rage froide, envie et désespoir : les mots donc que Milton emploie pour Satan) que Melville introduit la notion d'envie : à partir de là, l'envie sera toujours désignée comme le motif des tourments que le master-of-arms inflige à Billy Budd. Claggart lui-même est bel homme, mais l'auteur interprète ses nombreuses remarques ironiques sur la beauté du marin par le sentiment de l'envie :

« Envie et antipathie sont, il est vrai, deux passions qui, aux yeux de la raison, ne se font pas forcément pendant ; elles peuvent néanmoins comme des sœurs siamoises dissemblables naître simultanément. L'envie est-elle vraiment une telle monstruosité ? Plus d'un homme accusé des crimes les plus affreux a plaidé coupable, espérant obtenir ainsi une diminution de peine, mais quelqu'un a-t-il jamais reconnu sérieusement avoir agi par envie ? Ce sentiment doit comporter un élément plus humiliant encore pour quiconque l'éprouve que le fait d'avoir commis le pire forfait. Et non seulement chacun de nous désavoue l'envie, mais les gens un tant soit peu raisonnables ont tendance à douter, quand elle est

Digitalizado com CamScanner

évoquée sérieusement comme le motif qui a poussé au crime un homme réputé intelligent. Mais l'envie ayant son siège dans le cœur et non dans le cerveau, nulle intelligence, de quelque niveau qu'elle fût, ne garantit contre elle[10]. »

L'envie, cette passion, est tenue secrète par tous les hommes, dans la plupart des cultures et des langues, avec plus de réticences et de honte que n'importe quelle passion érotique : cette dernière n'a-t-elle pas dû attendre Freud et son école pour qu'on puisse parler d'elle dans la bonne société et la littérature de salon ? Et ce n'est pas un hasard si Melville n'a écrit cette nouvelle, dans laquelle l'envie est dévoilée dans toute sa laideur et son caractère dangereux, qu'à la fin d'une longue vie pleine de renoncements et de déceptions, à une époque où il semble s'être résigné à accepter son sort et à admettre qu'il n'aurait pas de succès auprès de ses contemporains.

Dans le personnage de Claggart, l'auteur n'a pas voulu montrer une envie vulgaire, ni la jalousie craintive « de Saül contemplant le jeune David ». « L'envie de Claggart allait plus loin. » Il sentait que la beauté des traits de Billy allait de pair avec une nature ignorant le mal et l'envie. C'était là un phénomène moral qui excitait au plus haut degré l'envie de Claggart.

Melville voit même la paranoïa incluse dans cette forme d'envie : il était insupportable et impensable pour Claggart que Billy ne répondît pas le moins du monde à sa haine, aussi interprétait-il des événements fortuits, une soupe renversée par exemple, comme des offenses calculées, si bien qu'à son envie à l'égard de Billy venaient s'ajouter des sentiments hypocrites de mépris et d'indignation[11].

Le point aveugle des critiques de Melville face au motif de l'envie dans *Billy Budd*

La sociologie du XX^e siècle n'est pas la seule à avoir un point aveugle face au phénomène de l'envie : on peut en dire autant de la critique littéraire. À partir du moment où, dans sa dernière œuvre, un écrivain de la classe de Herman Melville prépare son lecteur, au long de nombreuses pages et avec un art jamais atteint jusqu'alors, à découvrir le motif central de son drame incarné dans le héros principal, à partir du moment où il présente une interprétation qu'on peut qualifier de psychanalytique de l'envie et qu'il choisit ce terme comme titre de chapitre – en l'insérant dans une formule empruntée au *Paradise Lost* de Milton – on pourrait penser que la littérature critique consacrée à Melville évoque, ne serait-ce qu'une fois, et au moins dans les pages où elle traite de ce roman, les efforts déployés par l'auteur pour élucider le mystère de l'envie et du crime commis grâce à elle. Vain espoir ! Un dépouillement systématique des études consacrées à *Billy Budd* a montré que la plupart d'entre elles contournent purement et simplement le problème. La chose est d'autant plus surprenante qu'à de nombreuses reprises Melville a évoqué ce motif dans d'autres œuvres et que, dans l'élaboration de sa propre métaphysique, il en vint à contester celle de Milton[12].

Merlin Bowen présente, sur à peu près 280 pages, une analyse de Melville qui, semble-t-il, est devenue un compendium très répandu chez les étudiants des « Colleges » américains. *Billy Budd* y est traité dans une dizaine de pages disséminées à travers l'ouvrage puis finalement aux pages 216 à 233. On y trouve assez souvent, il est vrai, des passages sur Claggart qui symbolise le mal, mais jamais sur le motif que Melville fait ressortir avec une insistance et un soin manifestes : celui de l'envie. Bowen évite l'emploi de ce mot et se contente de déclarer que Claggart est « evil » et plein de « malice ». Le paragraphe le plus long du livre est consacré au conflit des motifs dans l'esprit du capitaine Vere. Et même quand Bowen revient à plusieurs reprises sur les mobiles éventuels qui

Digitalizado com CamScanner

évoquée sérieusement comme le motif qui a poussé au crime un homme réputé intelligent. Mais l'envie ayant son siège dans le cœur et non dans le cerveau, nulle intelligence, de quelque niveau qu'elle fût, ne garantit contre elle[10]. »

L'envie, cette passion, est tenue secrète par tous les hommes, dans la plupart des cultures et des langues, avec plus de réticences et de honte que n'importe quelle passion érotique : cette dernière n'a-t-elle pas dû attendre Freud et son école pour qu'on puisse parler d'elle dans la bonne société et la littérature de salon ? Et ce n'est pas un hasard si Melville n'a écrit cette nouvelle, dans laquelle l'envie est dévoilée dans toute sa laideur et son caractère dangereux, qu'à la fin d'une longue vie pleine de renoncements et de déceptions, à une époque où il semble s'être résigné à accepter son sort et à admettre qu'il n'aurait pas de succès auprès de ses contemporains.

Dans le personnage de Claggart, l'auteur n'a pas voulu montrer une envie vulgaire, ni la jalousie craintive « de Saül contemplant le jeune David ». « L'envie de Claggart allait plus loin. » Il sentait que la beauté des traits de Billy allait de pair avec une nature ignorant le mal et l'envie. C'était là un phénomène moral qui excitait au plus haut degré l'envie de Claggart.

Melville voit même la paranoïa incluse dans cette forme d'envie : il était insupportable et impensable pour Claggart que Billy ne répondît pas le moins du monde à sa haine, aussi interprétait-il des événements fortuits, une soupe renversée par exemple, comme des offenses calculées, si bien qu'à son envie à l'égard de Billy venaient s'ajouter des sentiments hypocrites de mépris et d'indignation[11].

Le point aveugle des critiques de Melville face au motif de l'envie dans *Billy Budd*

La sociologie du XX^e siècle n'est pas la seule à avoir un point aveugle face au phénomène de l'envie : on peut en dire autant de la critique littéraire. À partir du moment où, dans sa dernière œuvre, un écrivain de la classe de Herman Melville prépare son lecteur, au long de nombreuses pages et avec un art jamais atteint jusqu'alors, à découvrir le motif central de son drame incarné dans le héros principal, à partir du moment où il présente une interprétation qu'on peut qualifier de psychanalytique de l'envie et qu'il choisit ce terme comme titre de chapitre – en l'insérant dans une formule empruntée au *Paradise Lost* de Milton – on pourrait penser que la littérature critique consacrée à Melville évoque, ne serait-ce qu'une fois, et au moins dans les pages où elle traite de ce roman, les efforts déployés par l'auteur pour élucider le mystère de l'envie et du crime commis grâce à elle. Vain espoir ! Un dépouillement systématique des études consacrées à *Billy Budd* a montré que la plupart d'entre elles contournent purement et simplement le problème. La chose est d'autant plus surprenante qu'à de nombreuses reprises Melville a évoqué ce motif dans d'autres œuvres et que, dans l'élaboration de sa propre métaphysique, il en vint à contester celle de Milton[12].

Merlin Bowen présente, sur à peu près 280 pages, une analyse de Melville qui, semble-t-il, est devenue un compendium très répandu chez les étudiants des « Colleges » américains. *Billy Budd* y est traité dans une dizaine de pages disséminées à travers l'ouvrage puis finalement aux pages 216 à 233. On y trouve assez souvent, il est vrai, des passages sur Claggart qui symbolise le mal, mais jamais sur le motif que Melville fait ressortir avec une insistance et un soin manifestes : celui de l'envie. Bowen évite l'emploi de ce mot et se contente de déclarer que Claggart est « evil » et plein de « malice ». Le paragraphe le plus long du livre est consacré au conflit des motifs dans l'esprit du capitaine Vere. Et même quand Bowen revient à plusieurs reprises sur les mobiles éventuels qui

Digitalizado com CamScanner

poussent Claggart à se faire délateur, il reste dans des généralités (le mystère de la perversion) ou alors il n'évoque que le motif le plus superficiel, désigné pourtant avec suffisamment de netteté par Melville comme simple conséquence de l'envie : « ... Claggart whose covert hatred, feeding upon a suspect injury » (« Claggart, dont la haine sourde se nourrit d'un soupçon d'offense »)[13]. Melville n'aurait pas été obligé d'édifier la moitié de son roman sur le motif de l'envie s'il avait voulu expliquer la haine de Claggart pour Billy uniquement par une impertinence de ce dernier, impertinence qui n'existe au surplus que dans l'imagination du master-of-arms. En tout état de cause, aucun lecteur de Bowen ne peut se rendre compte que dans *Billy Budd* Melville nous a proposé l'une des analyses les plus détaillées de l'envie et lui a donné la place centrale dans le déroulement de l'action.

Le *Melville* de A.R. Humphrey n'a que 114 pages dont trois sont consacrées à Billy Budd. L'auteur ne laisse planer aucun doute sur l'importance que Melville accorde à l'analyse du caractère de Claggart : « Among the finest things in Melville's work is the analysis of Claggart's mixed yearning and malice, real in its strangeness... The analysis is probing, adumbrative, quietly troubled, and more interesting than any sensationalism could be. It presents, one might say, original sin according to agnosticism ». (« Au nombre des beautés de l'ouvrage de Melville est l'analyse du mélange, réel dans son étrangeté, de désir et de méchanceté dans le personnage de Claggart. L'analyse est convaincante, allusive, calmement équivoque, et plus intéressante que si elle eut cherché des effets à sensation. Elle présente, peut-on dire, le crime au naturel, accordé à l'agnosticisme[14] ».) Pas un mot sur l'envie.

Richard Haster Fogle n'a qu'une seule occasion d'évoquer Claggart, car son étude est consacrée aux récits plus brefs de Melville. Mais Fogle aussi se contente de dire : « Claggart, the master-at-arms... who is a pure evil according to nature. » (« Claggart, le maître d'équipage... qui est le mal à l'état pur, selon la nature »)[15]. La nature de sa méchanceté, si clairement montrée par Melville, n'est pas évoquée.

Tyrus Hillway n'a consacré que 176 pages à l'œuvre de l'écrivain, mais il tient sans restriction *Billy Budd* pour l'œuvre la meilleure et la plus élaborée de Melville. C'est non seulement son dernier ouvrage, auquel il a travaillé entre sa soixante-dixième et sa quatre-vingtième année, mais aussi son credo philosophique, un roman dont il n'attendait ni bénéfice financier, ni approbation de nombreux lecteurs de son vivant, un travail durant lequel un seul motif l'incitait à se hâter : l'éventualité de mourir avant l'heure. On pourrait penser que Hillway informerait son lecteur, fût-ce dans une phrase, un mot, que Melville réfléchissait au problème de l'envie. Mais le mot « envy » n'apparaît pas une seule fois. Claggart est l'incarnation du Mal. C'est tout[16].

Geoffrey Stone a tracé sur plus de trois cents pages un portrait de Melville destiné à un large cercle de lecteurs. Les figures de Budd et de Claggart sont analysées en détail. Le second est, dans l'œuvre de Melville, l'un des deux personnages que le Mal habite[17].

Mais une fois de plus nous cherchons en vain la moindre indication permettant de penser que, dans ce roman, Melville étudie le problème de l'envie en partant de la personnalité de Claggart. Stone relève dans le livre des passages assez longs concernant les motivations du master-at-arms, mais il évite de citer les endroits où Melville emploie explicitement le mot envie. Stone va même jusqu'à citer l'interprétation – qu'il appelle « moderne » – du personnage de Claggart : il s'agirait ni plus ni moins d'un homosexuel dont l'amour sans contrepartie pour le beau matelot se serait mué en un sentiment ambivalent, mélange d'amour et de détestation aboutissant à une haine mortelle. Mais Stone refuse d'adopter ce point de vue : « Melville constantley adresses himself to the metaphysical implications of Claggart's depravity, and if these are not his chief concern with the matter, we are left with the curious spectacle of a highly intelligent old man devoting the last three years of his life to pondering a simple case of thwarted pederasty[18]. » (« Melville s'intéresse aux implications métaphysiques de la méchanceté de Claggart ; si ce n'est pas là l'essentiel, il nous reste l'étrange spectacle d'un vieil homme remarquablement

Digitalizado com CamScanner

intelligent consacrant les trois dernières années de sa vie à gérer une situation ordinaire de pédérastie contrariée. ») En émettant ce jugement, Stone est dans le vrai, mais il ne consacre pas un seul mot au fait que Melville a passé trois années de sa vie à sonder le phénomène de l'envie. Les rares auteurs qui mentionnent cette préoccupation de l'écrivain montrent combien il serait normal d'en reconnaître l'importance.

Milton R. Stern par exemple, consacre sept pages à interpréter le caractère de Claggart et y relève à plusieurs reprises les symptômes de l'envie[19]. Dans son ouvrage consacré à la littérature américaine – d'ailleurs traduit en anglais – F.O. Matthiessen s'exprime de la manière la plus explicite :

« Claggart... un homme dont la scélératesse est excitée par le spectacle de la vertu chez autrui, source d'envie pour lui, comme ce fut le cas pour Jago. » Et dans un autre passage :

« Pour caractériser l'état d'âme de Claggart, Melville emploie la citation "Rage froide, envie et désespoir", sentiments qui, dans l'œuvre de Milton, s'emparèrent de Satan au moment où il s'approcha pour la première fois du jardin d'Eden. Melville avait noté également au dos de son manuscrit quelques fragments de l'*Envie* de Spencer qui lui étaient revenus en mémoire ; et dans son analyse du mélange inextricable de désir et de malignité chez Claggart, il semble bien qu'il ait aussi pensé aux caractères distinctifs de ce péché mortel qu'il avait noté chez Shakespeare[20]. »

Eugène Sue

Le roman d'Eugène Sue qui a pour sujet l'envie se distingue des autres tentatives littéraires de traiter le sujet par son approche psychothérapeutique. Bien avant qu'on ne parlât de psychanalyse et de psychologie des profondeurs. Sue a montré comment un homme pondéré et fin psychologue vient en aide à un médecin de famille et cherche à découvrir les motifs des perturbations affectives d'un patient en interprétant par un travail minutieux

et semé de difficultés certaines de ses remarques, ses notes fragmentaires (qu'il s'apprêtait à détruire) et ses expériences vécues au cours d'une période critique. Dans le roman on voit le héros se libérer d'un sentiment d'envie dévorant qui était à l'origine de ses troubles de personnalité et le sublimer en valeurs objectives qui lui permettent d'entrer en compétition loyale avec l'objet de son envie : ensemble, ils sauvent alors la vie de familles menacées par une inondation. Le jeune homme torturé par l'envie se voit révéler l'écheveau de motifs qui le poussaient à agir. Certains lecteurs trouveront peut-être trop simpliste cette façon de représenter l'élimination de l'envie. Compte tenu du fait que le roman n'est pas d'un niveau très élevé, que les péripéties accompagnant l'action principale manquent de vraisemblance et que Sue n'est pas un romancier de premier ordre, nous tenons pour réussie cette représentation d'une psychothérapie couronnée de succès. Elle pourrait encore servir de modèle aujourd'hui à un psychiatre.

Il est remarquable en effet de constater que Sue croit à la possibilité de guérir un homme de son envie. La plupart des récits qui ont fait de l'envie le ressort de l'action se terminent par l'échec de l'envieux, font de lui un criminel ou lui font prononcer en conclusion de sa vie malheureuse et ratée, un long discours dans lequel il libère son âme d'une lourde faute commise sous l'empire de l'envie. Toutefois le succès de la psychothérapie est assuré d'avance chez Sue : il nous présente en effet un jeune homme qui n'a pas connu la jalousie entre frères et sœurs et qui a grandi dans l'amour sans faille d'une mère aux connaissances psychologiques hors du commun et d'une inépuisable bonté.

Sue nous offre du syndrome de l'envie l'une des descriptions cliniques les plus précises que nous puissions trouver dans toute la littérature romanesque. Melville est le seul, à la rigueur, à le dépasser dans la relation des détails. Contrairement à ce qui se passe dans d'autres nouvelles dont les auteurs mélangent ou confondent envie et jalousie. Sue relève la différence fondamentale entre ces deux sentiments. Il commence par un jeune homme élevé dans des conditions idéales du point de vue psychologique et ignorant

Digitalizado com CamScanner

le sentiment de l'envie, mais rendu très réceptif en revanche aux valeurs matérielles et esthétiques de la vie par sa mère, très douée en ce domaine. Brutalement, Sue place son héros dans une situation où il peut comparer des genres de vie et nous montre comment, pas à pas, peut éclore l'envie. Le diagnostic n'est pas dissimulé au lecteur, mais les personnages qui entourent le jeune envieux ont le plus grand mal à discerner les vrais motifs de sa haine pour un autre homme. Il leur faut des mois pour y parvenir.

Il est un fait sur lequel nous retomberons sans cesse : deux circonstances font que le motif de l'envie ne saute pas aux yeux. L'envieux confessera à peu près n'importe quel péché ou mouvement de son âme (dans le roman de Sue par exemple l'intention de commettre un meurtre) plutôt que de reconnaître l'envie qu'il porte en lui. Et, en règle générale, les proches de l'homme mû par l'envie ne penseront qu'en dernier recours et avec beaucoup d'hésitations au motif de l'envie. Cette particularité non seulement est relevée avec précision et de façon convaincante par Sue, mais elle lui sert, comme c'est le cas pour certains autres conteurs, à structurer le déroulement de l'action.

La manière dont Sue développe progressivement sous nos yeux la phénoménologie de l'envie montre avec quel souci du détail il a dû réfléchir à ce sentiment.

Le joyeux jeune homme de seize ans tout adonné à ses études qui, en l'espace de quelques mois devient, sous l'influence de l'envie, un être haineux en situation de commettre un meurtre a grandi dans une ferme relativement isolée auprès de sa mère, jolie jeune femme. Mariée contre son gré, celle-ci avait refusé de vivre avec son mari, s'était séparée de lui et ne recevait que le minimum d'argent nécessaire pour subsister. Le malheur commence le jour où mère et fils sont autorisés, grâce à l'entremise de leur médecin de famille, à visiter le château voisin et ses jardins avant que le jeune marquis et sa grand-mère ne reviennent y résider. Durant leur bref passage dans ces lieux, non seulement le jeune homme est exaspéré par la morgue que manifestent à l'égard de sa mère et du médecin certains laquais, mais en outre il prend douloureusement

conscience, pour la première fois de sa vie, de la pauvreté et de la médiocrité dans laquelle il vit lui-même.

Dans le chapitre suivant. Sue décrit son état d'âme en ces termes : « Il se rendit compte qu'il éprouvait une étrange contrariété qui allait croissant. Bien que la nature de ce sentiment ne lui apparût pas clairement, il lui inspira sur-le-champ une telle honte que, pour la première fois de sa vie, il lui fut impossible d'en parler à sa mère. »

Un peu plus tard, de retour chez lui, voyant sa jolie mère installée devant sa modeste table de toilette, il se rappelle brusquement les pièces du château. Un frémissement d'envie le parcourt et il se dit *in petto* :

« Cet élégant et luxueux boudoir que je vis au château ne conviendrait-il pas davantage à une femme aussi belle que ma mère qu'à une vieille rombière [comme la grand-mère du marquis][21] ? »

L'envie croissante qui habite Frédéric demeure ignorée de son entourage. On ne saurait la deviner qu'en interprétant certains changements. Un mendiant à qui le jeune homme a toujours fait la charité jusque-là s'entend dire : « Ce que je pourrais te donner ne provoquerait que tes sarcasmes. Va donc mendier auprès de monsieur le marquis. Qu'il joue donc le rôle de bienfaiteur pour toute la contrée. Il est si riche ! »

Avant même d'avoir vu le marquis, il envie les gens qui peuvent vivre dans un tel luxe. Sue décrit d'une manière très convaincante l'aggravation progressive de cette indéniable envie. Mais pour amener le jeune homme à projeter un meurtre, il se sert de motifs supplémentaires. Au cours d'une promenade, mère et fils sont rejoints par le marquis : sur son cheval, il remet à la mère un châle qu'elle a perdu sans s'en rendre compte. En toute innocence, la mère fait une remarque élogieuse à propos des bonnes manières du jeune noble, déclenchant par là chez son fils une jalousie qui vient s'ajouter à l'envie. Un peu plus tard, le jeune homme voit le vieux cheval qu'on attelle d'habitude à la calèche de sa mère et qui était arrêté devant une maison du village, tenter de se mêler à un groupe de cavaliers emmenés à la chasse par le marquis :

Digitalizado com CamScanner

ce dernier refoule l'animal à coups de fouet. Dès lors la haine et l'envie du jeune homme ne connaissent plus de bornes.

Sue explique la soudaineté et l'intensité de l'envie par le goût du beau que Frédérick tient de sa mère : celle-ci était capable de rendre un intérieur élégant, même avec des moyens limités. Selon l'auteur, un jeune homme qui aurait grandi dans un milieu fruste ou indifférent n'aurait pas ressenti aussi douloureusement le contraste avec le château.

Une psychothérapie de l'envieux

Dans les chapitres suivants, nous voyons désormais Frédérick et sa mère assistée du médecin de famille et de l'ami de ce dernier jouer au chat et à la souris. Tous sont témoins d'une profonde et grave modification de sentiments, mais sa nature leur reste cachée, car la honte que Frédéric éprouve au sujet de son envie le rend de plus en plus buté et renfermé.

« La première période de l'envie dont souffrait Frédéric était de nature passive, la seconde fut active… Ce sentiment dissimulé et concentré au tréfonds de son cœur ne trouvait pas d'issue ; en revanche, il était sans cesse ranimé par la vue du château vers lequel ses regards semblaient toujours revenir, où qu'il se trouvât dans la contrée. Plus il prenait conscience des progrès de son mal, plus il s'efforçait de le dissimuler à sa mère ; il était convaincu en effet qu'une telle faiblesse ne méritait que mépris et que même sa mère ne pourrait la lui pardonner[22]. »

Pour faire espérer probablement à son lecteur de nouveaux événements surprenants (mais qui n'auront pas lieu), Sue nous montre Frédérick dans une grotte où il entend la grand-mère du marquis dire que sa mère serait une maîtresse idéale pour le jeune noble. Là-dessus, envie et jalousie s'associent et l'auteur décrit la dégradation physique que Frédérick subit peu à peu : teint jaunâtre, joues creuses, sourire amer, gestes imprévisibles et brutaux, débit précipité.

Le jeune homme décide de commettre un meurtre : « Si je tue le marquis, il cessera de jouir des plaisirs et du luxe qui excitent mon envie. Son luxe ne fera plus contraste avec ma pauvreté et [par cet argument, Frédérick justifie "socialement" ses intentions !] son luxe n'irritera plus non plus d'autres personnes encore plus pauvres que moi[23]. »

Le guet-apens échoue ; mais David, l'ami du médecin de famille, engagé comme précepteur par la mère de Frédérick pour venir en aide au jeune homme est au courant de son projet. Tel un détective, il en cherche les motifs. Quelques brouillons dont certains passages ont été gommés et que Frédérick avait tenté de détruire lui donnent les renseignements décisifs. David lit par exemple :

« … pour des personnes condamnées à une existence d'une humiliante obscurité, l'impossibilité de trouver une issue est… » À un autre endroit : « Pourquoi ? De quel droit… » Autre phrase presque entièrement effacée : « C'est par toi, grande et sainte Révolution, que les faibles devinrent forts. L'heure de la vengeance arriva enfin, terrifiante dans ses actes, mais grandiose et inappréciable dans ses… »[24]. À cet instant, le précepteur comprend le motif de son pupille.

C'est alors que Sue nous fait assister au déroulement complet d'une psychothérapie appliquée à l'envieux. Par la bouche de David, Frédérick est confronté à son mal : « L'origine de ta maladie est l'envie ! » Ecrasé de honte, il tente de se dérober, mais David lui montre comment l'envie au pouvoir destructeur peut se muer en une qualité positive : l'émulation loyale.

Le dialogue dans lequel David persuade son élève de convertir son envie en un sentiment stimulant qui lui permettrait d'égaler le marquis dans les domaines où la chose serait possible exprime une philosophie qui doit faire horreur à tout révolutionnaire avide de changer la société. Il s'agit, au fond, du mythe américain si souvent honni d'Horatio-Alger, donc de la conviction que l'ordre des choses tel qu'il se présente dans sa forme actuelle est bon, car la gloire des privilégiés et de ceux qui ont réussi dans la vie a

Digitalizado com CamScanner

une fonction positive : offrir aux jeunes gens qui sont encore en bas de l'échelle un modèle, une incitation à la mobilité sociale. Chacun pourrait faire quelque chose de sa personne et de sa vie, à la seule condition de le vouloir. Et se contenter de déposséder la classe dominante ou de la supprimer n'apporterait rien à personne. On ne s'étonnera donc pas de voir Georg Lukàcs citer la critique virulente de Karl Marx à propos d'Eugène Sue : ce dernier se serait « adapté lâchement à la superficialité de la société capitaliste... il aurait donné une image déformée et faussée de la réalité »[25].

Pour le socialisme tel qu'il se présentait au milieu du siècle dernier, un roman qui (d'une manière un peu plate et naïve) indiquait le moyen de guérir l'envie dans le domaine social devait être objet de scandale. Mais voici qui mérite notre réflexion : il y a cent ans, l'un des romanciers français les plus populaires a estimé qu'il était judicieux et qu'il valait la peine de décrire les maux causés par l'envie dont les privilégiés sont l'objet et d'indiquer les moyens propres à la guérir. Dans la seconde moitié du XX^e siècle, rares seraient les lecteurs intéressés par un roman où un jeune homme se consumerait d'envie devant le luxe d'un multimillionnaire contemporain, puis serait guéri de son mal par un psychanalyste. Si de nos jours, quelqu'un assassinait un millionnaire simplement par envie, l'inspecteur chargé de la recherche du motif et découvrant celui-ci le trouverait invraisemblable, exactement comme l'entourage de Frédérick a trouvé invraisemblable le motif de ce dernier.

Ernst von Wildenbruch : l'envie chez l'enfant

Ernst von Wildenbruch (1845-1909) a publié en 1900 une nouvelle intitulée *Envie* ; on y trouve la description détaillée et la condamnation de l'envie à différentes étapes d'une existence, depuis la chambre où jouent les enfants jusqu'à la carrière administrative, mais le problème fondamental est celui de la jalousie entre frères et sœurs, de l'envie ressentie à l'égard d'un frère.

La différence radicale, relevée par maints écrivains, entre la jalousie dans laquelle on s'insurge contre la perte d'un objet qui vous appartient de droit (amour des parents et leur manifestation dans les cadeaux de Noël par exemple) et l'envie au sens courant que l'on éprouve à l'égard d'étrangers, échappe à Wildenbruch.

Ce discernement fait également défaut, bien entendu, au personnage principal, le vieux Graumann, conseiller ministériel à la retraite, qui a souffert sa vie durant d'avoir sous l'effet de l'envie été en partie cause de la mort de son plus jeune frère atteint par la maladie. En sa qualité de membre bienfaiteur d'une œuvre caritative, il s'efforce, lors des distributions de cadeaux à Noël, d'extirper l'envie chez les enfants ; après deux ou trois ans on l'empêche d'appliquer sa méthode, qui consistait à faire avancer deux enfants pauvres (qui ne sont pas frères et sœurs) et de leur remettre un paquet :

« Cette fois, il fit signe à deux fillettes de s'approcher. À nouveau, comme cela avait été le cas quelques instants auparavant, des petits doigts ouvrirent deux paquets ; à nouveau on vit apparaître dans l'un un cadeau somptueux, une poupée revêtue d'une belle robe, et à nouveau dans l'autre un objet qu'on n'aurait pû comparer au premier. Là-dessus, même scène que précédemment : il appela tout près de lui l'enfant déçue et, comme il l'avait fait tout à l'heure pour le garçonnet, il murmura à l'oreille de la petite un mot que personne d'autre ne comprit, en lui caressant la tête d'un air triste et avec tendresse.

« Et la distribution se poursuivit sur le même rythme. À chaque fois, étonnement ravi et ébahissement silencieux ; exultation balbutiant chez les uns, abattement muet chez les autres. Et au milieu de toutes ces alternances de gaîté et de tristesse, le vieux Graumann, tel le destin en personne, déballant ses paquets, distribuant ses dons jusqu'à ce que le dernier fût remis à son destinataire. Ce dernier était toujours le plus beau et, chose étrange, le même chaque année : un casque de cuirassier tout brillant, une cuirasse et un sabre avec son ceinturon.

« On imagine le ravissement, accompagné de gestes frénétiques qu'un tel cadeau provoquait chaque fois, mais... il est

Digitalizado com CamScanner

à peine possible de décrire la déception que causait le cadeau correspondant, une pauvre petite trompette en fer blanc qui avait vraiment l'air misérable, comparée à la panoplie de cuirassier...

« C'est aux dames de l'institution que revenait ensuite la tâche de ramener le calme dans l'esprit bouleversé des enfants ; mais ce n'était pas chose facile, bien entendu.

« On interrogea les enfants en commençant par le premier : "Que t'a dit à l'oreille monsieur le Conseiller ? – Il m'a dit : les envieux iront en enfer ; ne sois pas envieux mon cher petit. – Et toi, que t'a-t-il dit ? – Il m'a dit : Les envieux iront en enfer ; ne sois pas envieuse, ma chère petite".

« Les mêmes mots donc, textuellement, aux deux enfants. Et lorsque les autres, interrogés à leur tour ouvrirent la bouche pour rapporter d'un ton solennel, tels des témoins appelés à déposer devant un tribunal, ce que le vieux monsieur à l'allure inquiétante leur avait confié, on constata qu'il s'était agi dans chaque cas de la même phrase mystérieuse, de la même exhortation adressée à chacun en particulier[26]. »

Il est certain que la vie, le destin aveugle jouent assez souvent le rôle d'un Graumann et répartissent inégalement les biens désirables. Et seul l'homme qui a assimilé au moins partiellement la leçon que Graumann s'efforce d'inculquer aux enfants déçus par la disparité de ses cadeaux pourra jouer tant bien que mal son rôle dans une société. Mais la jalousie entre frères et sœurs dont l'expérience vécue et le caractère tragique ont poussé Graumann à agir comme il le fait, ne saurait être maîtrisée par cette méthode. L'enfant, victime d'une méchanceté calculée, que ses parents punissent à Noël pour un méfait commis un peu plus tôt, en lui refusant un objet et en le donnant à leur autre enfant – c'est là l'événement qui a traumatisé le jeune Graumann – ne peut vraiment pas réagir autrement qu'en éprouvant une intense jalousie à l'égard de son frère et une profonde indignation devant l'injustice qui le frappe. Mais une indignation pleinement justifiée dans la situation sociale telle qu'elle se présente ici ne doit jamais être confondue avec l'envie. Dans le cadre d'un Noël allemand – fête de la charité

chrétienne et du pardon, faut-il le rappeler ? – il est inadmissible qu'un enfant voie son père faire de la distribution des cadeaux un instrument de punition.

Caïn et Abel

Le sentiment qui poussa Graumann au meurtre symbolique de son frère et dont il souffrit durant le reste de sa vie n'a rien de commun avec celui qu'il s'efforce par la suite d'extirper chez d'autres personnes – chez des petits voyous par exemple qui démolissent par pure méchanceté un bonhomme de neige construit par d'autres enfants. Wildenbruch accorde un rôle exagéré à la motivation. Selon lui, un homme pourrait devenir champion de la lutte contre l'envie dans la société sans avoir jamais connu les terribles expériences d'un Graumann. Wildenbruch – comme fera d'ailleurs Stephan Andres plus tard dans sa *Tombe de l'envie* qui traite pratiquement le même thème – accorde toutefois une importance trop exclusive à la jalousie entre frères lorsqu'il en fait le motif de la conduite de Graumann. Son père, un Prussien, véritable tyran domestique, dépourvu de la moindre notion de psychologie, accorde une préférence si ostensible à son cadet et rejette l'aîné avec une telle froideur et une telle maladresse que les deux frères se trouvent tout naturellement dans la situation de Caïn et d'Abel. Mais comme nous l'avons vu, la jalousie entre frères et sœurs fait partie de ces sentiments humains qui sont indépendants pour une grande part de la compréhension et du comportement des parents. Elle peut être aggravée par des parents injustes, mais même ceux qui, dès la naissance de l'enfant, prennent garde à ne pas la provoquer par quelque cause objective que ce soit échoueront le plus souvent.

Il est clair que Wildenbruch a voulu écrire une nouvelle contre l'envie. Le narrateur se rappelle le vieux Graumann et l'histoire de sa vie le jour où il entre dans une église perdue dans la campagne et y trouve un tableau qui le remplit d'horreur. On y voit un damné

Digitalizado com CamScanner

souffrant en enfer et mordu par des serpents ; une inscription placée dans le haut dit : « C'est l'envie qui m'a précipité dans ces souffrances. » Le portier se souvient que le fondateur de l'église, un inconnu, avait commandé le tableau et l'avait fait suspendre à cet endroit. Le narrateur se demande alors quelle sorte d'envie avait bien pu le pousser à accomplir ce geste. Une envie qui lui aurait fait commettre un crime contre un membre de sa propre famille : il se serait agi, plus précisément, d'envie envers son frère. Cette certitude lui vient lorsqu'il se souvient de Graumann dont l'histoire lui a été racontée en Prusse Orientale, d'abord par les gens du pays puis par Graumann en personne.

Graumann, l'aîné, écolier médiocre, avait aimé dans un premier temps son petit frère, enfant souffreteux, qui tenait beaucoup à lui ; mais les efforts très maladroits de leur père, homme sévère, qui ne voulait pas voir le cadet soumis à l'influence – fût-elle imaginaire – du plus grand, les attentions aussi dont le petit bénéficiait du fait de sa santé fragile, tout le poussa progressivement à envier l'enfant (jalousie entre frères). Obligé, par ordre de son père, à jouer avec le petit, l'aîné le fait tomber de sa charrette. La blessure est bénigne, mais dure est la sanction imposée par le père. Le summum du tragique est atteint à Noël : l'aîné espérait se voir offrir un uniforme militaire, mais pour le punir de sa négligence, on donne ce cadeau à son frère, pour qui, d'ailleurs, il est bien trop grand. Avec quelques camarades, l'aîné organise alors une course sur une pente ascendante : le petit doit y prendre part pour « mériter » son uniforme. La conséquence de ce jeu cruel est la mort prématurée de l'enfant.

Stefan Andres : *La tombe de l'envie*

La nouvelle de Stefan Andres *La tombe de l'envie* (1940) fait partie des rares œuvres littéraires où l'envie n'est pas seulement au cœur de l'action, mais où son nom apparaît dans le titre même. Andres a souvent réfléchi au problème de l'envieux, entre autres

dans *Le voyage à la Portioncule* (1954) par exemple. Toutefois dans la nouvelle de 1940 il ne s'agit pas tellement de l'envie au sens où nous l'avons définie en entreprenant notre analyse, mais bien plutôt d'un cas patent de jalousie entre frères – Andres a même estimé nécessaire d'appeler la victime Abel.

Durant la Première Guerre mondiale l'aîné, commandant une escadrille de chasse a désigné son cadet, à l'époque son subordonné, pour participer à une « opération suicide » ; la haine et l'envie lui avaient inspiré cette décision. L'auteur a placé au centre de la nouvelle la description par l'aîné de ses sentiments pour Abel :

« Je ne vous ai peut-être pas expliqué assez clairement jusqu'à présent que mon envie à l'égard de mon frère n'était pas provoquée par ses prouesses, ni même par le puissant rayonnement qui, personne ne le niera, émanait de lui. Parlons peu, mais parlons bien : mes prouesses étaient au moins égales sinon supérieures aux siennes ; j'étais sensible, à n'en pas douter, à l'attirance qu'il exerçait et à l'époque j'étais même, d'une certaine manière, fier d'avoir un frère si beau et si doué.

« Vous est-il déjà arrivé de réfléchir à l'envie ? Cela ne vous suffirait pas, certes, pour en avoir une connaissance approfondie ! Laissez-moi seulement vous dire que l'envie n'a rien, absolument rien de commun avec ce sentiment de dépit qui abaisse et ridiculise un homme au moment où il en veut à son voisin de table d'avoir choisi sur la carte des vins un numéro meilleur, autrement dit un cru plus corsé. Le dépit et la défiance sont des vices tombés dans le caniveau, je dirais : sécularisés et sont une caractéristique de l'homme mesquin, qu'on rencontre, il faut bien le dire, dans toutes les couches de la société. Je dois m'exprimer avec précision si je veux bien vous dépeindre la maladie de mon âme que je tiens pour grande. Non, je n'ai jamais été un homme qui envie les autres à tout bout de champ – encore que mon père, infaillible dans ses jugements, ait prétendu le contraire. J'avais sept ans lorsque j'entendis pour la première fois l'histoire de Caïn et d'Abel. J'aimais mon frère comme une fillette aime sa poupée, j'étais encore impartial, j'insiste sur le fait[27]. »

Digitalizado com CamScanner

Certes, Andres voit bien qu'il existe un sentiment ressemblant à du dépit, une sorte d'envie sans grandeur, pour l'usage quotidien, qui fournira rarement motif à un grand crime, une attitude mentale propre aux gens vraiment mesquins dans toutes les classes de la société ; en revanche, chose regrettable étant donné le but que nous nous sommes fixés, il estompe, par ce jugement, les différences que l'on admet en général entre plusieurs concepts : envier quelqu'un, lui jeter un regard torve, lui vouloir du mal, tout ceci relève du même ordre de sentiments. Ils peuvent avoir pour objet des personnes parfaitement inconnues (L'expérience vécue de la jalousie entre frères et sœurs est-elle nécessaire à leur éclosion ? Ceci est une autre question).

Mais l'enchaînement des états d'âme qui amènent, de son propre aveu, le héros de cette nouvelle a devenir le meurtrier de son cadet – faute dont le remords le poursuit partout – est un modèle, parfaitement décrit d'ailleurs, de jalousie entre frères. Pour le rendre vraisemblable, il n'aurait même pas été nécessaire d'introduire le personnage du père à l'intelligence bornée qui, selon Andres – il en est de même chez Wildenbruch – fait à peu près tout ce qu'il faut pour provoquer la haine naturelle de l'aîné à l'égard du plus jeune et l'attiser. D'après ce que nous enseigne la littérature consacrée aux cas cliniques, Andres aurait suffisamment motivé son « meurtrier », même si les parents avaient suivi jusque dans les moindres détails les règles modernes de la psychologie de l'enfant.

Pour nous dépeindre le personnage d'Abel, Andres procède presque exactement comme fait Melville pour son *Billy Budd*. À cause de sa pureté, de son incapacité absolue à concevoir le mal, lui aussi est manipulé par son supérieur envieux et poussé vers la mort. Pour aboutir à cette fin, Melville n'a pas besoin d'utiliser le thème de la jalousie entre frères.

Dans la nouvelle *La tombe de l'envie*, le « Caïn » qui raconte l'histoire croit que l'envie à l'égard de son frère ne lui est venue – et par conséquent qu'il n'est devenu Caïn – que le jour où, involontairement, il provoqua l'indignation de ses parents et fut

puni pour avoir dit, au cours d'un repas : « Si mon cadet est Abel, je suis par conséquent Caïn. » Il avait douze ans à l'époque. Or, selon ses dires, à sept ans, il avait encore aimé passionnément son frère. D'après tout ce que nous enseignent la psychologie de l'enfant, la psychanalyse et l'ethnologie, les racines et souvent aussi les premières apparitions de la jalousie entre frères remontent bien plus loin dans le passé. La nouvelle souffre certainement de ce qu'Andres n'a pas tenu compte de la dynamique qu'aurait apportée cette autre dimension ajoutée au récit. Il nous suffit, au cours de notre lecture, de ne pas oublier que cette maladie de l'âme a germé chez l'aîné bien des années avant qu'il n'ait été capable de la nommer et de la confier à sa mémoire.

Dans notre analyse de la phénoménologie de l'envie et de la jalousie – et pour marquer la confusion de ces concepts chez Andres – il nous faut relever un élément caractéristique : le meurtre a lieu dans des circonstances où le motif de la jalousie – et non pas de l'envie comme on s'y attendait – joue le rôle principal. Au cours de la Première Guerre mondiale donc, l'escadrille commandée par l'aîné et stationnée en France a pris ses quartiers dans la maison de maître d'une grande ferme. Le groupe tout entier brûle d'un amour platonique pour la jeune fille de la maison. Les chasseurs ont fait d'elle leur déesse de la Chance aucun d'eux ne l'approche. Là-dessus arrive Abel, nommé dans l'unité de son frère. Ni lui, ni la demoiselle ne devinent quel pacte tacite a conclu l'escadrille. Abel engage bientôt une conversation innocente avec la jeune fille et l'aide aux travaux de cuisine ; il se blesse à la main gauche dans le moulin à viande. La jalousie de son frère, contenue depuis des années éclate subitement en une véritable crise de haine. Sans se douter de rien, Abel a osé franchir le cercle invisible que lui et tous ses camarades avaient tracé autour de celle que tous désiraient et qui était, de ce fait, intouchable. Sur un ton ironique et provocateur, l'aîné donne à Abel, devant tout l'équipage rassemblé, un ordre que celui-ci ne peut refuser sous peine de passer pour un lâche : il le contraint pratiquement à entreprendre un vol contre l'ennemi en dépit du handicap que représente sa main blessée. Il est abattu. La jeune

Digitalizado com CamScanner

fille maudit celui qui, poussé par l'envie, est devenu un criminel. Depuis lors sa faute le tourmente : c'est le sujet de la nouvelle.

Autant il est justifié de classer de tels cas – il en existe aussi dans ce qu'on appelle la réalité – dans la rubrique « crimes commis sous l'effet de l'envie », autant il nous faut attirer l'attention sur la différence entre jalousie et envie : Abel était devenu le rival de son frère et du collectif parce qu'il s'était trop approché d'une image idéalisée que les autres avaient créée en tout bien tout honneur et possédée platoniquement. L'escadrille qui approuvait en silence l'ordre insensé de l'aîné, tout autant que le responsable lui-même bouillaient en cet instant d'une véritable jalousie, et même de la plus authentique qui soit : de la jalousie sexuelle. Et il nous faut redire ceci : l'auteur aurait pu imaginer une action tout aussi vraisemblable si Abel s'était appelé Henri et s'il n'avait été apparenté à aucun des autres aviateurs.

Jurij Olescha : *Envie*. Le problème de l'envie dans la société soviétique

Le bref roman *Envie* (« Zavist ») du Russe Jurij Karlowitch Olescha (1899-1960) est l'une des rares œuvres littéraires où l'envie éprouvée par le « héros » (l'auteur le présente d'ailleurs, sans la moindre pitié, comme un lamentable raté) fournit tous les éléments de l'action[28].

La cible de l'envie est le commissaire Andreï Petrowitch Babitchew, technocrate brillant et puissant, rusé en affaires, spécialiste en produits alimentaires. Quand on sait qu'à l'origine l'envie est née du désir de manger autant et mieux que l'Autre, quand on s'imagine la faim qu'Olescha a dû connaître depuis la Révolution d'Octobre, on ne peut pas attribuer au seul hasard le fait que, tout au long du roman, le regard critique et méprisant de l'envie s'attarde sans cesse sur des produits commestibles et sur le processus de l'alimentation et de la digestion. Le récit commence, à la lettre, par le gros intestin du commissaire.

L'envie est incarnée par le héros qui s'exprime à la première personne au début du récit : Kavalerov, « angry young man » (jeune homme en colère) déjà parvenu à un stade avancé d'alcoolisme et par le frère du commissaire, Ivan, raté romantique qui s'efforce de saboter, dans la personne de son frère, non seulement l'homme qui a réussi, mais aussi le nouvel âge du machinisme et des grandes organisations qu'il déteste. Le roman se clôt sur l'échec complet des deux envieux. Mais le commissaire et le monde où il vit sont caricaturés et mis à nu de si cruelle façon par le regard de l'envieux qu'Olescha, devenu célèbre du jour au lendemain par ce premier roman ne put jouir longtemps de sa popularité : il fut bientôt l'objet d'attaques personnelles, entre autres, probablement, parce qu'on flaira dans les milieux communistes officiels le danger qu'il représentait pour le régime.

Olescha admit à plusieurs reprises que le personnage de Kavalerov était autobiographique. Il s'identifiait avec lui et les attaques contre le caractère trivial et vulgaire de son héros le blessèrent profondément[29]. La ressemblance entre l'écrivain et le jeune homme du roman saute aux yeux. L'enfance d'Olescha se déroula dans le cadre douillet d'une famille de fonctionnaires appartenant à la classe moyenne dans la Russie d'avant-guerre. De son propre aveu, il appréciait ce monde fondé sur la propriété privée : des scènes décrites avec amour dans ses *Souvenirs*, en sont la preuve[30]. Les dix premières années du régime communiste russe correspondent à une époque de sa vie qui va de ses dix-neuf à ses vingt-huit ans. Durant ce temps, il gagne sa vie comme journaliste en tirant le diable par la queue. On imagine facilement quelle image présentait à ses yeux vers 1925 le monde des hauts fonctionnaires du parti incarnant les temps nouveaux en Russie. Il met par écrit sa haine et son envie et a le courage de choisir pour titre ce simple mot : *Envie*. À sa propre surprise peut-être, son roman fait aussitôt sensation.

Digitalizado com CamScanner

L'envieux et le commissaire

L'action est simple. Jeté à la porte d'un cabaret, Kavalerov est ramassé dans la rue par le commissaire et installé dans l'appartement, meublé avec beaucoup de goût, de son sauveur. Il observe les moindres faits et gestes de son bienfaiteur tant dans sa vie privée que dans sa vie professionnelle et il note et interprète chaque détail dans un état d'esprit tel que sa haine et son envie ne cessent de croître. Il se rend compte peu à peu qu'il sert uniquement à remplir, pour un temps limité, dans l'appartement et dans les bonnes grâces du commissaire un vide créé par le séjour à la campagne d'un autre jeune homme, Makarov, que le commissaire a adopté ou recueilli comme une sorte de fils. Durant son bref séjour chez le commissaire, Kavalerov fait la connaissance du frère de celui-ci, Ivan ainsi que de Valia, fille d'Ivan, fiancée à Makarov.

C'est avec beaucoup d'hésitations que, dans *Billy Budd,* Melville amène son lecteur à réfléchir aux problèmes métaphysiques et psychanalytiques posés par l'envie, car il est parfaitement conscient que l'homme, en général, a du mal à aborder cette question et préfère en détourner son regard. Il se peut également que ces hésitations soient en rapport avec l'éthique anglo-saxonne. À l'inverse, Olescha part du principe que l'envie est chose connue et qu'en parler ne pose pas de problème. Compte non tenu du titre, le terme n'apparaît pour la première fois, il est vrai, qu'à la page 73 (dans un ouvrage de 183 pages) ; c'est l'envieux lui-même qui l'utilise au moment où il se rend compte que sa lettre d'adieu, où il crie sa haine, pourrait être interprétée par le destinataire – son bienfaiteur – comme une manifestation d'envie. Mais, alors que Melville trouvait fascinant le rôle de l'envie dans l'existence humaine, nulle part Olescha ne nous en présente les aspects mystérieux et maléfiques.

Le fait que, dix ans tout juste après la Révolution d'Octobre, la critique littéraire soviétique n'ait pas été choquée de prime abord par cette description de l'envie à l'état pur n'a rien qui doive nous étonner. Olescha dépeint un sentiment d'envie qui se développe à la frontière entre deux générations. Ce sont les représentants âgés, décadents, dépassés, de l'ancienne Russie pré-révolutionnaire qui envient le nouvel homme soviétique, le commissaire dynamique présenté comme un manager. Il n'y a pas là de quoi s'irriter, n'est-ce pas ? Avec la disparition de cette génération-là, le problème de l'envie ne serait-il pas éliminé de la réalité soviétique ? Nulle part Olescha ne donne à comprendre une vérité qu'il a probablement bien connue : que l'envie, dont il a dépeint avec tant de pénétration la manière de voir les choses et de sentir est une donnée fondamentale de la vie psychique et que ses effets doivent être particulièrement perturbateurs dans des sociétés nourries par l'utopie d'un stade final où régnerait l'égalité entre tous.

Olescha nous montre un choc entre un envieux et un envié où manque l'aspect tragique, car le « héros » était rongé par l'envie et conscient de son impuissance face à la nouvelle société avant même de faire la connaissance du commissaire. Sa manière, décrite au fil des pages, d'envier la personne et l'existence de cet homme ne modifient en rien son caractère. Le début et la fin de l'histoire nous le montrent dans la même situation : dans le caniveau.

Une remarque s'impose ici : même pour un Kavalerov, vaurien rempli de haine, rêveur irréaliste, avide de gloire, l'idée que le commissaire pourrait voir dans sa lettre l'expression de l'envie et la considérer de ce fait comme nulle et non avenue est insupportable. Il a honte d'être reconnu comme envieux. Il sait à quel point sa lettre furieuse serait alors sans effet[31]. (C'est pourquoi il est content d'avoir, en apparence, repris cette lettre, bien que – on le saura plus tard – ce soit une fausse lettre qu'il porte en fait dans sa poche.)

Ainsi donc, dix ans après la Révolution, un écrivain animé de son propre aveu du même ressentiment que son héros vis-à-vis des gens arrivés trouve encore évident qu'on ait honte d'être envieux et de se voir reconnu pour tel, et avoue que ce sentiment est stérile. Dans son essence, cette constatation est vieille comme le monde et se retrouve partout.

Mais on est étonné de voir se dessiner depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale à peu près, une nouvelle éthique selon laquelle

Digitalizado com CamScanner

l'envieux devient un être parfaitement présentable en société. Des individus et des groupes de plus en plus nombreux n'ont plus honte de l'envie qu'ils portent en eux, mais présentent ce sentiment comme preuve axiomatique de l'existence d'une « injustice sociale » qui doit être supprimée à leur bénéfice. Subitement il est possible de déclarer, sans perdre sa crédibilité et ses chances de réussite en société : « J'éprouve de l'envie à ton égard. Donne-moi ce que tu possèdes. » Cette justification publique de l'envie est chose toute nouvelle. C'est en ce sens que l'on peut parler de l'ère de l'envie.

« Les choses ne m'aiment pas ! »

Certains passages du roman d'Olescha nous apportent des révélations sur la phénoménologie de l'envie. Kavalerov trouve que les choses ne l'aiment pas. Il estime toujours que les objets lui jouent des tours et envie les autres, ceux à qui les choses manifestent de la bienveillance : « Les choses ne m'aiment pas... Les meubles guettent le moment de me faire un croc-en-jambe... Ma soupe reste toujours brûlante... etc. » À l'inverse, « les choses aiment » le commissaire[32].

Dans la littérature et dans les rapports sur des recherches cliniques, on trouve d'autres témoignages montrant que l'homme tourmenté par l'envie se croit agressé par le monde matériel. Et il est facile de montrer que l'envie éprouvée par un être primitif, l'habitant des îles Dobu par exemple ou l'indien Navajo a précisément pour origine le fait que, dans son imagination les objets inanimés qui l'entourent favorisent les Autres ; selon lui, un tel état de choses ne peut s'être instauré qu'à ses dépens.

Kavalerov ne prend conscience que lentement de ses sentiments vis-à-vis du commissaire (qu'il traite souvent de marchand de saucisses ou de confiseur). « Mais qu'ai-je donc ? Je le révère ? le crains ? Non, je ne m'estime pas pire que lui. Je ne suis pas un béotien. Je le prouverai[33]. » Plus tard seulement, dans la seconde partie du roman, quand Olescha lui-même fait le récit

des événements, il met dans la bouche d'Ivan, interrogé par un juge d'instruction à propos de la genèse des sentiments : « Voulez-vous savoir quel sentiment il incarne, ou son nom ?... Nikolaï Kavalerov. L'Envie[34]. »

Un peu plus tard nous assistons à un dialogue entre Ivan et Kavalerov ; tous deux constatent que leurs destins se ressemblent beaucoup. Ivan dit à Kavalerov :

« Mon ami, nous nous consumons d'envie. Nous sommes envieux de l'époque à venir. C'est, si vous le voulez, l'envie des vieux... Parlons de l'envie...[35]. »

Sur ce, Ivan raconte un événement de son enfance : à treize ans, alors qu'il était lycéen, à l'occasion d'un bal, une fillette l'avait emporté sur lui dans les figures de danse et les jeux de société : « Je ne pus le supporter. Dans le couloir j'empoignai la fillette et lui administrai une raclée... griffai sa ravissante petite gueule... » Ivan s'explique sa rage – autre fait significatif, si nous nous rappelons que l'envie la plus violente prend naissance entre deux personnes presque égales – par ces mots : « J'étais, il faut le dire, habitué à triompher toujours, j'avais été gâté. J'étais à la tête de ma classe, un recordman. »

Il fut chassé du bal. « C'est ainsi que je fis connaissance avec l'envie. Elle est terrible cette brûlure causée par l'envie. Qu'il est donc pénible d'envier quelqu'un ! L'envie vous contracte la gorge, vous fait jaillir les yeux de leur orbite[36]... »

Olescha décrit un autre phénomène, bien connu, qui accompagne la naissance de l'envie. Il écrit au commissaire : « Vous m'avez donné un lit. Des régions fortunées où vous viviez, là-haut, vous m'avez envoyé ce lit, tel un nuage... Vous m'avez couvert de bienfaits... Rendez-vous compte : un homme éminent, un homme célèbre s'était mis à m'aimer... Laissez-moi vous dire quels sentiments j'éprouve envers vous. Un seul, en fait : la haine[37]. »

Pourquoi ? Kavalerov donne la réponse quelques lignes plus bas ; « Pourquoi faut-il que je reconnaisse sa supériorité ? »

Lors de la parution du roman d'Olescha (1927), la critique soviétique manifesta d'abord un enthousiasme unanime. Selon

Digitalizado com CamScanner

la *Pravda*, l'auteur venait en tête des écrivains qui se rapprochaient le plus de l'idéal des auteurs prolétariens. À l'étranger le roman provoqua un délire d'admiration chez certains émigrés russes[38]. Quelque invraisemblable que cela puisse paraître au lecteur d'aujourd'hui, les critiques soviétiques ne virent pas l'ironie et la satire contenues dans le portrait du commissaire. On ne s'aperçut que progressivement à quel point Olescha était resté captif des thèmes individualistes, et on se mit à le désavouer.

L'utopie de L.P. Hartley : *Facial Justice*

Au cours des années qui s'étendent entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et le début des années soixante, on a beaucoup discuté du problème « Envie et égalité ». Nulle part peut-être ce ne fut fait avec autant de franchise qu'en Angleterre. Des revues comme *The spectator* ou *Time and Tide* n'ont cessé, dans des commentaires, articles et lettres de lecteurs de parler de l'envie *(envy)* dissimulée derrière différentes décisions politiques relevant de l'économie, de l'éducation, de la fiscalité, etc. et qui cherchait à se parer de légitimité, le plus souvent sous l'habit de l'exigence d'égalité[39]. Ce débat fut provoqué dans un premier temps par les mesures égalitaristes et niveleuses décidées par le gouvernement travailliste entre 1945 et 1951 puis par les exigences du Labour, devenu parti d'opposition, ainsi que par les dérobades des conservateurs peu empressés de toucher à certaines structures créées au nom de l'égalité. Dès lors, il était pratiquement inévitable de voir apparaître un roman satirique qui, à la manière du *1984* de George Orwell par exemple, serait centré sur la politisation de l'égalité et de l'envie. Il fut publié en 1960 sous la signature de l'écrivain anglais bien connu L. P. Hartley (né en 1895), avec pour titre : *Facial Justice*.

L'allusion à des concepts tels que « social justice » ou « economic justice » est évidente. *Facial Justice* développe l'idée qu'aucune personne (dans le roman, cette règle ne s'applique qu'aux femmes et aux jeunes filles) ne doit être jolie ou avoir belle allure au point que d'autres puissent en avoir de l'envie.

Dans les œuvres littéraires que j'analyse ici et qui traitent de l'envie, le sujet n'est abordé nulle part aussi directement que dans le mince volume de Hartley. En sous-titre on lit, cette phrase : « The spirit that dwelleth in us lusteth to envy. St James... » (« L'esprit qui habite en nous conduit à l'envie. St James »).

L'action de ce court roman utopique se déroule quelques années après la fin de la Troisième Guerre mondiale. C'est une satire – dans la tradition de Swift – de la soif d'égalitarisme que l'auteur a probablement observée à mainte reprise dans l'Angleterre des années cinquante. Au cours de cette décennie, l'aile gauche du labour-party a poussé, plus fermement que tous les autres partis, à la création d'une société totalement égalitaire. Mais voyons d'abord le compte rendu du livre dans le *Neue Züricher Zeitung* (par Franziska Becker) :

« Un dictateur invisible dont la voix se fait entendre partout et à tout instant traite ses sujets (qu'il appelle "patients" et "criminels") comme un maître sévère mais juste traiterait des garnements indisciplinés. Son idéal est l'égalitarisme et l'élimination de l'envie. Les éléments les plus perturbateurs sont entre autres les jolies femmes. C'est pourquoi celle qui a reçu à sa naissance un visage "Alpha" a pratiquement l'obligation morale de se soumettre à une opération qui lui donnera un visage "Beta" artificiel. Jaël est assez vaniteuse pour se soustraire à ce devoir en dépit des reproches de sa conscience ; cette décision l'amène à d'autres actions individualistes – et elle finit malgré tout par perdre son visage. Par haine pour le dictateur, elle entre en guerre contre lui : partant des doctrines égalitaristes qu'il prêche, elle les pousse jusqu'à leurs conséquences extrêmes et provoque ainsi dans le peuple la rage de tout détruire. Le roman se termine par "le roi est mort, vive le roi". Nous sommes en présence d'une satire. Mais il faut y regarder de plus près pour comprendre ce qui est mis en cause et déceler tout ce qui est attaqué ».

Dès le début. *Facial Justice* ne laisse planer aucun doute sur ce qui est mis en cause. Ce nouvel Etat à venir est édifié sur l'abaissement

Digitalizado com CamScanner

volontaire de l'individu et sur l'égalitarisme. Tous les citoyens sont des criminels ; on ne peut dire d'aucun : « il est pire qu'un autre » ; tous sont vêtus de toile de sac. « L'envie est considérée comme la seule cause des soucis personnels et des frictions sociales. »

Le roman débute en ces termes :

« Dans un avenir relativement proche, après la Troisième Guerre mondiale, la justice avait fait de grands progrès. La justice garantie par la loi, la justice économique, la justice sociale et bien d'autres formes de justice dont nous ne connaissons même pas les noms avaient été conquises. Mais il restait toujours des domaines de l'activité humaine et des rapports entre hommes d'où la justice était absente. (Le mot anglais *justice* a, au moins depuis la fin du XIX^e^ siècle, un arrière-goût égalitaire incluant une composante d'envie que le mot correspondant en français n'évoque pas forcément.)

Le Centre d'Égalisation des Visages

Dès la première page, nous voyons deux jeunes filles se rendre au centre d'égalisation des visages, « Equalization (Faces) Centre ». L'une des deux pleure. Elles ne se voient qu'au moment de passer la porte. Celle qui pleure, Jaël, l'héroïne du roman, reconnaît son amie Judith dont l'aspect est agréable mais chez qui rien ne retient le regard. Judith, elle, se trouvait en face d'une très jolie fille. Elle fut la première à se ressaisir : « Je ne m'attendais pas à te rencontrer ici… », puis, ayant regardé une fois encore la ravissante créature, « mais j'aurais pu le deviner ». Là-dessus Jaël : « Mais pourquoi toi, Judith ? » Jaël fut incapable de terminer la phrase blessante : tu n'aurais pas été assez laide selon les critères de notre État pour justifier une cure d'embellissement, car Judith lui rétorquait déjà : « Tu crois que je ne suis pas vraiment laide ? Tu te rappelles sûrement qu'au dernier examen j'ai été classée gamma-moins. C'est pourquoi j'ai posé ma candidature à une amélioration. Car enfin, au-dessus de chaque gamma se trouve une gamma-plus. »

Nous apprenons que Judith ne fut pas autorisée à choisir le modèle qu'elle désirait, mais qu'à tout le moins, avec son nouveau visage, elle plairait mieux à son ami. Jaël a le problème inverse. Elle était consciente de sa beauté : elle avait un visage alpha. Plusieurs années auparavant, elle s'était fait elle-même une cicatrice dans la figure pour échapper à l'enlaidissement exigé par l'État. Mais ce fut en vain.

Envie et égalité dans l'utopie

Les citoyens de cet État vivent sous la conduite d'un dictateur omniprésent (il ressemble au « Grand frère » du roman *1984* d'Orwell), dont chacun n'a le droit de parler que sous la dénomination : notre « darling dictator » ; leur comportement social est déterminé par deux valeurs, l'une positive : l'égalité *(equality,* le « bon E »), l'autre négative : l'envie *(envy,* le « mauvais E »). Chaque fois que l'un de ces deux mots est énoncé, celui qui le prononce et celui qui l'entend doivent l'accompagner ou le faire suivre aussitôt de tout un rituel : le mot « égalité » demande une danse gracieuse accompagnée de révérences, le mot « envie » oblige à cracher en prenant l'air méprisant. On comprend que les gens cherchent à éviter l'un et l'autre, c'est pourquoi ils s'expriment le plus souvent en périphrases ou par des abréviations.

Envie, le mauvais E est en tout cas le mot affecté du tabou le plus lourd, le mot le plus abominable de toute la langue. *Mais,* et les remarques de Hartley sur ce point sont d'une extrême précision, l'objet du mépris n'est jamais l'envie éprouvée par l'envieux : toute l'horreur officiellement proclamée par la société a pour origine ceux qui d'une manière ou d'une autre peuvent rendre envieux leurs concitoyens. La valeur suprême de cette société est la capacité à prévenir l'envie. Dans cette satire, Hartley décrit l'aboutissement logique d'une tendance propre à notre siècle, apparue surtout après la Seconde Guerre mondiale et que je m'efforce de mettre en évidence dans cette étude : cette étrange propension à légitimer

Digitalizado com CamScanner

l'envieux et à l'absoudre de son envie sous prétexte que l'homme susceptible, potentiellement, d'exciter l'envie doit être considéré comme criminel, comme élément asocial et traité en conséquence.

Contrairement à ce qui s'est passé jusqu'à présent dans les sociétés dont la croissance fut toute naturelle, contrairement, on peut le penser, à toutes les sociétés humaines qui peuvent tabler sur quelque durée, dans ce roman ce n'est donc plus l'envieux qui doit rougir de honte et qui doit, par des pressions sociales, être mis hors d'état de nuire, mais bien plutôt l'envié. Les attentions du gouvernement pour les envieux ont amené un tel renversement de toutes les valeurs que seul le renoncement de chacun à toute forme d'individualisme au nom de l'égalité trouve grâce aux yeux des Inspecteurs (pour qui, bien entendu, les lois sont un peu différentes de celles qui régissent le citoyen-lambda).

Gouverner une telle société n'est pas chose aisée. Ainsi, par exemple, il reste encore quelques automobiles que la Troisième Guerre mondiale a épargnées et certains citoyens, honnis par l'Etat, ont encore dans leur cœur des convoitises réactionnaires individualistes et susceptibles de provoquer l'envie telles que le goût des promenades en voiture. Il va de soi que personne n'est autorisé à rouler tout seul, mais pour éviter que certains originaux ne soient trop mécontents, l'État organise régulièrement, pour des groupes, des excursions en autocar dans les environs. Bien qu'on se rende suspect en s'y inscrivant et qu'il faille non seulement payer sa place mais encore verser une amende, ces excursions sont de plus en plus populaires et l'affluence ne cesse de croître. Cet état de choses déplaît profondément au dictateur. Il n'ose pas, il est vrai, suspendre brutalement toutes les excursions proposées par l'État, mais il semonce le peuple et dénonce le goût non conforme pour les tours en voiture, source d'envie et signe plus général de mentalité pervertie ; il annonce que, sur six sorties en autocar, l'une aura un accident arrangé par l'État : on ne saura jamais d'avance de quel véhicule il s'agira, mais il y aura toujours des morts et des blessés. Contre toute attente, même cette législation nouvelle sur le luxe ne produit pas l'effet désiré.

Pour cette raison, le dictateur relève un peu plus tard le pourcentage des accidents. Il est épouvanté de voir, là-dessus, ses sujets affluer encore davantage aux excursions.

Jaël est l'héroïne du roman. Dès le début, elle affirme son non-conformisme : elle n'admet pas que des êtres plus beaux ou plus intelligents que d'autres doivent, par égard pour les envieux, renoncer à leur individualité. Durant l'un de ces voyages en autocar, elle contrevient au tabou de cette société (personne n'a le droit de regarder en l'air) en organisant avec ses compagnons, devant une tour restée debout dans la campagne, une ronde au cours de laquelle tous lèvent vers le sommet des regards joyeux. Sur la route du retour, leur voiture a l'accident prévu. À l'hôpital on l'opère avant qu'elle ne reprenne connaissance et on lui pose un visage-bêta du modèle courant. C'est une sanction dont elle ne se rend compte qu'à sa sortie de l'établissement. Les félicitations et les bons vœux des autres bêta ne font que l'ulcérer davantage. Grâce à l'intervention du médecin personnel du dictateur qu'elle soumet à un chantage, elle réussit à publier dans la presse des articles dans lesquels elle pousse jusqu'à l'absurde l'exigence d'égalité. Elle excite en particulier l'envie des citoyens contre l'un d'eux, qui porte sur la poitrine, sous le sein gauche, une tache de naissance en forme de cœur. (Il s'agit du dictateur, Jaël le sait ; mais elle croit, par erreur, qu'il est un homme.) À son instigation, les hommes s'exhortent mutuellement à se dénuder la poitrine. Petit à petit, la communauté nationale se dissout dans l'anarchie. Le dictateur (une femme âgée, comme nous l'apprenons à la fin – et c'est la clé du décret sur l'envie concernant le visage féminin –) abdique, épuisée, et meurt en léguant le pouvoir à Jaël.

Une lecture attentive de *Facial Justice* permet de dresser un catalogue de tous les aspects du caractère humain susceptibles d'engendrer l'envie et dont doivent tenir compte les ingénieurs ès sciences sociales d'une collectivité où tout a été égalisé au point que seules les différences physiques et intellectuelles peuvent encore créer un sentiment de malaise entre les citoyens. On informe officiellement Jaël, dotée d'un visage alpha, que toutes les plaintes

Digitalizado com CamScanner

portées contre elle devant le ministère de la Similitude des Visages viennent de personnes du même sexe qu'elle : « Une femme se plaint de n'avoir pas pu dormir plusieurs nuits de suite, car elle ne pouvait s'arrêter de penser à mes longs cils. Elle prétendait qu'ils s'enfonçaient dans sa chair[40]. »

Malheureusement, il existait aussi des snobs parmi les porteurs de visages bêta : ceux qui les tenaient de naissance s'estimaient supérieurs à ceux que seule la chirurgie esthétique avait dotés d'un visage standard. Le frère de Jaël, bureaucrate modèle au service de ce régime, (et, d'après une allusion de Hartley, motivé quelque peu aussi par la jalousie envers elle, bien qu'ils fussent orphelins) blâme sa sœur qui a refusé de se laisser dépouiller de son visage alpha. Lorsqu'elle lui riposte que c'est « son visage bien à elle », il lui lance :

« Tu n'as pas le droit de posséder quoi que ce soit qui serait susceptible d'éveiller l'envie dans le cœur d'un autre citoyen[41]. » Jaël objecte qu'on pourrait aussi bien par exemple considérer un joli visage comme une source de joie pour autrui. Son frère rétorque : non, il te faudra toujours tenir compte de l'envie ressentie par ceux qui sont contrariés parce que c'est *ton* visage – et non le leur – qui a été source de joie pour certains.

Même après que le dictateur a décrété les accidents obligatoires pour les autocars de plaisir et que l'affluence n'en devient que plus forte, les gens qui ont pris leur billet avant la proclamation protestent : selon eux, il serait injuste et contraire au principe d'égalité que chacun ne puisse pas bénéficier de ce nouveau risque.

Dans cette utopie, les bébés sont engendrés par les parents et élevés par l'État. Mais on a peu d'estime pour les couples qui procréent, car ils en tirent un sentiment louche : celui de posséder une personnalité propre[42]. On n'a d'ailleurs pas le droit d'utiliser le mot « mon » : en réalité il faut toujours dire : « remis à ma garde[43] ». Mais l'élimination des visages alpha ne résout pas tous les problèmes. À un rang inférieur aux visages communs mais d'aspect encore agréable, on trouve les visages gamma, bien moins attirants. Il se crée donc un nouveau mouvement de protestation,

la ligue pour le Désarmement Facial dont le but est la suppression du visage bêta, car l'État lui a laissé, malgré tout, encore un peu trop d'attraits. Détail significatif et qui constitue une satire violente dirigée contre des réformateurs existants : ce sont des bêta mécontents qui s'élèvent contre le visage bêta : selon eux, il n'est pas juste de laisser subsister des gamma, car en leur présence les bêta ont mauvaise conscience. Tous devraient se ressembler. Il ne devrait plus y avoir de sous-privilégiés du visage[44].

Dans ses articles, destinés à provoquer la chute du régime, Jaël exige ensuite le nivellement de la santé : personne ne doit avoir trop bonne mine et se sentir trop bien portant[45]. Bien entendu le contrôle du langage doit être instauré au plus tôt : nul ne doit écrire mieux ou en termes plus cultivés que les autres. Seuls les mots les plus simples doivent être utilisés à l'avenir[46]. (La campagne du « Troisième Reich » contre les termes étrangers dans la langue allemande, obligatoire dans l'enseignement supérieur par exemple, pourrait presque être considérée comme une préfiguration de cet aspect de l'utopie !)

Nous avons signalé à plusieurs reprises le point aveugle – difficilement explicable par le simple hasard – qui marque la critique littéraire américaine actuelle dès qu'il s'agit d'une œuvre ayant pour sujet principal le problème de l'envie : ce fut le cas à propos de certains livres sur Herman Melville et sa nouvelle *Billy Budd*. La monographie consacrée à L.P. Hartley par Peter Bien présente le même aveuglement. Bien, jeune Américain a passé un an en Angleterre pour mener à bien cette étude ; il y eut entre autres des entretiens avec l'écrivain et une correspondance s'établit entre eux. L'ouvrage de Bien parut en 1963. Il comporte un peu moins de trois cents pages dont quinze à peu près sont consacrées au roman *Facial Justice*. Mais Bien réussit le tour de force de le résumer et de l'interpréter sans employer une seule fois le mot « envie » ou « envieux » ; mieux encore : il ne donne même pas l'occasion à son lecteur de soupçonner qu'il s'agit peut-être du seul roman qui, dans la littérature mondiale, analyse et critique de la manière la plus expresse, page après page, sans aucun

Digitalizado com CamScanner

déguisement, le rôle de l'envie et les problèmes d'une société qui veut l'éluder. On peut tout au plus noter que Bien parle quelquefois de « Fairness », (Équité) concept au nom duquel l'État ravit aux hommes tout caractère individuel. Mais nulle part le lecteur n'est informé de la finesse psychologique et de l'abondance des détails grâce auxquelles Hartley expose et illustre sans se lasser la place de l'envie dans cette doctrine qui donne au mot « fair » la valeur d'un absolu. L.P. Hartley et moi sommes du même avis : les étranges contorsions de Bien s'expliquent aisément si l'on admet que pour l'Américain libéral progressiste d'aujourd'hui dont la philosophie sociale correspond dans une large mesure à celle du dictateur épris d'égalitarisme présenté dans le roman, la morale de l'histoire est à ce point embarrassante que, après avoir choisi L.P. Hartley comme objet de ses recherches et se rendant compte qu'il ne pouvait plus revenir sur sa décision, il ne vit plus, confronté au thème du dernier roman, qu'une seule issue : ignorer les intentions réelles et évidentes de l'auteur et utiliser pour son interprétation des détails secondaires du récit.

Dans le roman de Hartley, la chirurgie esthétique appliquée au visage féminin aux fins de prévention de l'envie chez les moins jolies est simplement le moyen le plus facile de dépouiller un être de son individualité (et tous les coups portés par l'auteur de la satire visent les utopistes, tenants de l'égalitarisme, qui s'imaginent avoir créé une société ignorant l'envie pour peu qu'ils aient amené tous les citoyens au même niveau économique et culturel). Or Peter Bien réussit à n'y voir qu'un attaque, fondée sur des arguments sociologiques, contre la profession médicale : selon lui, Hartley voudrait « nous mettre en garde contre le rôle scandaleux que la médecine joue, dès à présent, dans les restrictions portées à nos libertés[47]. » Certains médecins peuvent être détournés de leur devoir et certaines pratiques médicales utilisées à des fins iniques par des dictateurs ou des hommes au pouvoir ; il en est de même pour d'autres techniques, d'autres sciences : tout le monde le sait. Le médecin qui « bêtaïse » le visage de Jaël – il est d'ailleurs, le médecin personnel du dictateur – nous est présenté sous des

couleurs peu flatteuses par Hartley. Le personnel soignant du roman ressemble à peu près à ce qu'il est dans les hôpitaux de catégorie moyenne, surchargés, du monde entier. Mais on a du mal à admettre que, pour complaire à d'éventuels envieux, un spécialiste de la littérature aille jusqu'à mettre sous le boisseau le vrai sujet de l'ouvrage : la critique sociale et plus précisément celle de la folie égalitaire, et à le remplacer par une attaque contre le corps médical.

Bien a de multiples occasions, il faut le dire, d'attirer l'attention sur les idées politiques de Hartley qui, dans ses différents romans et essais ne cesse de prendre la défense de l'individu face aux prétentions de la collectivité. Bien cite par exemple une note autobiographique de Hartley qui nous permet de mieux comprendre pourquoi cet écrivain précisément a senti le besoin de montrer, dans une œuvre tardive, comment une dictature, un régime totalitaire, peut détourner de son but le devoir que nous avons tous d'éviter de provoquer l'envie chez autrui, et en faire son principal instrument de pression sociale. Hartley rapporte que, depuis son plus jeune âge, il a toujours été hostile à toute forme de pouvoir étatique. Durant ses études à Oxford, de 1915 à 1919, Herbert Spencer et Mill ainsi que tous les représentants de l'individualisme avaient déjà été mis à l'index. Ce qui primait à l'époque, c'était l'admiration pour des auteurs tels que Hobbes, Locke, Rousseau et autres, car ils glorifiaient un quelconque aspect de la collectivisation (et en règle générale, l'État aux dépens de l'individu). Hartley dit textuellement : « Chaque fois que je constatais que l'État était la source de toutes nos difficultés, j'entrais dans des colères folles. L'idée d'un État dont l'existence serait d'une façon ou d'une autre indépendante de celle de l'individu et auquel nous devrions nous sacrifier me mettait hors de moi…[48]. »

Digitalizado com CamScanner

Expression et problème de l'envie dans les œuvres littéraires des siècles précédents

De nombreux écrivains ont vu l'omniprésence de l'envie. Les lignes ci-dessous sont un choix de citations que le dictionnaire de Grimm utilise pour illustrer « envie » et « envier » :

> « Fille de la beauté, prends garde à l'envie ! l'envie a provoqué la chute des anges. » (Herder)
>
> « Combien d'hommes que la chance avait couronnés sont finalement foulés aux pieds par l'envie. » (Camitz)
>
> « Mais de sa main glacée l'envie silencieuse sépare les cœurs les plus nobles. » (Goethe dans *Tasso*)

Dans la première moitié du XVII^e siècle, on trouve sans cesse des considérations sur l'envie, ainsi dans les épigrammes de Friedrich Logau, par exemple :

> « Envier et être envié sont nos principales activités sur cette terre. »
> « Vis ! de manière à ce que plus d'un t'envie. »
> « Pourquoi le bourgeois déteste-t-il le noble ? il envie ce qu'il n'est pas et qu'il voudrait bien être. »

Les écrivains ont toujours relevé dans le fait d'envier trois aspects fondamentaux que la réflexion sociologique ne devrait jamais perdre de vue : 1. L'envie est un phénomène qui exige la proximité sociale. Sa forme la plus aiguë concerne le compagnon de travail, non le prince qui trône à mille lieues de là. Ainsi Haller dit, dans « Les Alpes » : « L'envie toute gonflée de poison ronge le bien du voisin. » Herder déclare : « Le paysan ne connaît qu'un voisin, l'ouvrier un confrère dans sa corporation qu'il envie. » 2. L'envieux est un personnage inévitable. On ne connaît aucune forme d'existence humaine qui ne provoquerait pas l'envie. Rückert pense par exemple :

> « Celui qui veut éviter toute espèce d'envie
> ne doit faire montre d'aucune sorte de vertu
> l'homme mauvais sera envié par pire que lui
> seul le méchant parfait peut ne pas provoquer l'envie. »

3. L'envie est un état passionnel qui affecte de larges zones de la vie psychique ; l'imagination peut lui fournir des motifs ; en général, elle provoque des modifications physiques donc physiologiques.

Gellert parle de la « forme d'un visage dans lequel les marques de la haine, fruit de l'envie, se sont gravées. » L'envie est constamment comparée à un poison qui mine progressivement l'envieux. (Par exemple : « Alors le flot de l'envie, noir poison, monta dans son sein. » Geszner). L'envie se dévore elle-même, fait jaunir la peau de celui qui en souffre ; d'ailleurs la croyance populaire et la poésie n'établissent-elles pas en général un lien tout naturel entre jaunisse et envie ?

Dans la poésie, de nombreuses métaphores évoquent les rapports [que dévoile l'étymologie latine, *in-videre*] * entre envie et mauvais œil. Le dictionnaire de Grimm – qui, par ailleurs cite le mot composé : « œil d'envie » – donne les exemples suivants :

> « Un Espagnol indolent, d'un regard jaloux, contempla le bonheur des deux amis avec une muette envie » (Clodins)

Ou encore :

> « Déjà l'envie
> darde sur toi
> le regard de ses yeux de lynx ». (le jeune Goethe)

Chez Gutzkow nous trouvons :

> « Dans ses yeux couvait le feu inquiétant de l'envie. »

* Addition du traducteur.

Digitalizado com CamScanner

Chaucer et Milton

Dans l'ensemble de son œuvre, Chaucer est amené à parler plus de quatre-vingts fois de l'envie, en particulier dans les *Canterbury Tales*. Dans ces derniers, « The Parson's Tale » a pour sujet les sept péchés capitaux. Après avoir traité l'orgueil, Chaucer passe au « nauséabond péché d'envie » *(foul sin of envy)* qu'il définit – suivant en cela saint Augustin – comme une affliction devant le bonheur d'autrui et une joie provoquée par ses souffrances. Lorsqu'un homme s'emporte contre la grâce que Dieu a accordée à son voisin, il commet le péché d'envie ; dans la mesure où le Saint-Esprit est toute bonté et où l'envie en revanche naît de la méchanceté, l'envie est le plus grave des péchés.

D'ailleurs pour Chaucer, il ne peut y avoir péché pire que l'envie car, s'il arrive aux autres fautes de faire obstacle à une vertu en particulier, l'envie s'attaque à toutes les vertus et à tout bien. Elle récuse, comme on dirait aujourd'hui, toute valeur, quelle que soit la place de celle-ci dans une table des valeurs ou sur une échelle des valeurs. C'est parce que l'envieux s'afflige au spectacle de toutes les vertus et de tous les avantages de son prochain que l'envie diffère de tous les autres péchés. Chacun de ces derniers recèle au moins un plaisir, quel qu'il soit, procure au moins une joie, mais l'envie n'apporte à l'âme que peine et tristesse. L'auteur ajoute que l'envie est un péché contre nature ; en effet : elle est faite avant tout de désolation devant les qualités et les biens d'autrui ; or un bien est chose dont on devrait tout naturellement se réjouir. L'autre forme d'envie est celle qui concerne les peines d'autrui et les dommages qu'il subit. Cet aspect de l'envie est pareil aux sentiments du diable pour qui la souffrance des hommes est la seule source de joie.

Chaucer poursuit : après l'envie vient la méchanceté. On cherche à tracasser son prochain, et si on n'y réussit pas, les moyens de lui nuire ne manquent pas : incendier sa maison, empoisonner ou abattre son bétail.

Le rôle de l'envie apparaît nettement dans l'histoire des origines de l'humanité ; elle est présentée par Milton dans son *Paradise Lost* en ces termes :

« Qui l'a incitée à commettre l'acte indigne ?
Ce fut le serpent infernal ; sa perfidie
Nourrie par l'envie et le désir de vengeance
A suborné la mère du genre humain. »
Appelle-le désormais Satan ; son nom précédent
N'est plus prononcé au ciel ; lui, l'un des Premiers,
Même s'il n'était pas le Grand Archange, Grand
Par les privilèges et la préférence dont il jouissait
Et rempli pourtant d'envie pour le Fils de Dieu
– Honoré par le père, ce jour même, oint
Et nommé Prince et Messie – l'orgueil
Lui interdisant d'admettre cet état
Il se considéra comme déshonoré. »

Là-dessus Satan :

« La vengeance, si douce à ses débuts.
Se retourne bientôt, amère, contre elle-même.
J'en conviens. Mais qu'importe, pourvu que, bien dirigée.
Puisque j'ai manqué le Fils, elle atteigne
Celui qui excite mon envie, le nouveau favori
Du ciel, cette créature terrestre, enfant du Très-Haut
Que son créateur, pour nous narguer, fit de poussière
Je ne peux faire mieux que rendre dérision pour dérision. »

Adam à Eve :

« Car tu le sais :
On nous a prévenus qu'un cruel ennemi.
Jaloux de notre bonheur et désespéré
De son sort, nous guette quelque part, près d'ici.
Il a forgé un plan plein de ruse qui nous vaudrait
Honte et douleur. Il est aux aguets, désireux
De nous rencontrer séparément, ce qui serait son avantage
Car il n'espère pas nous séduire si nous restons unis :

Digitalizado com CamScanner

Nous pourrions, dans ce cas, nous soutenir promptement.
Son but est soit de nous pousser à tromper Dieu,
Soit de troubler l'amour qui nous unit. Rien peut-être
Dans notre bonheur n'excite davantage son envie. »

Le jeu des intrigues inspirées par l'envie sous la plume des écrivains

On trouve de temps en temps des esprits observateurs qui ont évoqué le rôle de l'envie dans les belles-lettres. Ainsi Karl Vossler parle dans sa *Poésie de la solitude en Espagne* de certaines œuvres littéraires dues à la plume de ceux que poursuit l'envie. Au cours du XVII^e siècle, on voit croître en Espagne et au Portugal (qui de 1580 à 1640 fut une province espagnole) « le nombre des personnes déçues, persécutées, allant d'échec en échec... La "murmuraçâo", la médisance empoisonne l'existence des hommes les plus doués de la bonne société. » C'est certainement l'envie qui fut à l'œuvre dans ces circonstances. Vossler cite le poète Francisco Rodriguès Lobo qui se noya dans le Tage à quarante ans (1622). « La crainte de l'envie et de la calomnie le poursuit jusque dans ses écrits qui semblent n'être que des Pastorales. » Et, à propos de l'écrivain Mira de Amescura, Vossler écrit : « Dans certaines de ses grandes œuvres dramatiques datant des premières décennies du XVII^e siècle, il représente avec une grande lucidité les plaies que sont l'envie, la diffamation et l'ingratitude à la cour des rois[49]. »

Ce n'est pas à notre époque seulement qu'une grande partie de ceux qu'on nomme les intellectuels et en premier lieu parmi eux les écrivains se complaisent dans une attitude de contestation, source de malin plaisir, vis-à-vis de la société où ils vivent. Cette tradition remonte au XVIII^e siècle et au-delà. C'est à partir de la situation psychologique du génie et avant tout du génie méconnu qu'on peut comprendre la tendance qu'ont certains écrivains à se faire les porte-parole du ressentiment social, donc d'inciter à

l'envie contre tous ceux qui ont réussi dans l'existence par des moyens conventionnels.

Dans son livre sur les origines du génie, Edgar Zilsel cite par exemple L.B. Alberti qui, encore jeune homme, en 1468, compose un essai « Sur les avantages et les inconvénients des Sciences » où il compare, sur un ton envieux, son sort avec le lot de ceux qui sont plus favorisés que lui sur le plan économique : c'est là une attitude qu'en général on trouve plus souvent au XVIII^e siècle. Alberti commence à énumérer, la larme à l'œil, tout le labeur pénible qui attend le disciple du Savoir, tel que : longues nuits studieuses, manque de temps pour les amusements, etc. ; il demande ensuite pourquoi tant de travailleurs intellectuels doivent vivre dans des conditions misérables. Alberti produit même une statistique selon laquelle, sur trois cents écrivains, trois seulement font carrière honorablement, alors que des filous arrivent facilement aux postes les plus élevés. D'après Alberti, il n'y a que trois espèces de travailleurs intellectuels à s'enrichir : les avocats, les juges et les médecins[50].

Edgar Zilsel décèle également chez d'autres écrivains du milieu du XVI^e siècle la tendance à dépeindre sous les couleurs les plus sombres l'existence de ceux qui exercent des tâches intellectuelles. Selon Vasari, les génies doivent produire les fruits précieux de leur esprit sans récompense et dans la pauvreté. La faute en incombe à ceux qui pourraient les aider, mais qui ne s'intéressent pas à la littérature[51].

À l'époque de l'Humanisme et au début de la Renaissance, il semble que les écrivains aient cruellement souffert de l'envie de leurs confrères. À cela il y a une raison très concrète d'ordre sociologique qu'Edgar Zilsel relève dans son étude exemplaire sur l'histoire de la notion de génie, au chapitre intitulé : « Le jeu des intrigues inspirées par l'envie. » À l'inverse de ce qui se passera dans les siècles suivants – et de nos jours par exemple – « la lutte pour la vie que devait mener un écrivain de la Renaissance n'était pas la résistance de l'individu face à une énorme marée de livres... Il n'avait pas à se défendre contre une masse compacte

Digitalizado com CamScanner

de concurrents inconnus de lui… Non : la lutte pour l'existence telle qu'elle se présente pour lui se résume en un jeu très concret d'intrigues entre un nombre relativement restreint de concurrents qui se connaissent fort bien les uns les autres. Elle se présente comme un tissus de jalousies, de querelles, de calomnies, d'envie et de libelles, de coteries qui se font et se défont, bref comme un combat de chacun contre tous. La plupart des hommes de lettres de la Renaissance admettent l'existence de ce jeu d'intrigues, sans fard et sans lui donner de sens métaphysique[52]. »

C'est dans l'œuvre de Pétrarque que Zilsel nous montre de la manière la plus détaillée ce conflit qui se déroule – contrairement à ce qu'on a l'habitude de voir au XX^e siècle – sans que les partenaires manifestent le moindre embarras ou dissimulent leur envie sous des circonlocutions. Pétrarque a en effet consacré un chapitre entier de son *De remediis* à l'envie : c'est une peste, dit-il, et aucun homme distingué n'est à l'abri de ses attaques. Zilsel relève également chez Boccace, L.B. Alberti, Verini, Giovio, des phrases montrant à quel point ces hommes ont trouvé normal d'être persécutés par des envieux. Ils décrivent sans cesse les intrigues, les actes de malveillance et les propos acariâtres dans lesquels les envieux révèlent leurs sentiments.

Ainsi Verini, par exemple, se serait longtemps demandé s'il allait citer des personnages encore vivants dans son poème à la gloire de Florence. « Car, en les y faisant figurer, il craint de passer pour un vil flatteur, en taisant leur nom, par contre, pour un homme plein d'envie, cette Erinye commune à tous les hommes d'étude[53]. »

Mais l'envie est aussi l'inévitable compagne de la célébrité autre que littéraire. Zilsel rapporte par exemple que, vers le milieu du XV^e siècle, Aeneas Sylvius cite comme allant de soi le fait que le condottière Picinino se mette immédiatement à envier son fameux confrère Sforza. Zilsel rappelle aussi le rôle des intrigues inspirées par l'envie qu'on trouve dans la biographie de Cellini ou de celles que Bramante a menées contre Michel-Ange. Zilsel tient en partie ces mœurs pour une conséquence sociale du mécénat. Il est clair que des rivaux n'ayant pour vivre que des moyens strictement

limités et répartis arbitrairement éprouvent l'un envers l'autre la plus intense des envies. Leur cas constitue l'illustration parfaite d'une économie fermée telle que le socialisme l'a érigée en modèle au XIX^e et au XX^e siècles, en faisant – acte lourd de conséquences malheureuses – de l'envie le principe de toute distribution : incapables d'imaginer que l'accroissement constant du revenu national éliminerait la pauvreté, les socialistes insistèrent sur le transfert des richesses : les riches soumis à un impôt progressif devaient remplir les poches des pauvres. Si l'on avait pu appliquer systématiquement cette méthode, on aurait rendu impossible l'amélioration du niveau de vie au cours des cent dernières années. Mais à l'intérieur d'un groupe dépendant d'un petit nombre de mécènes, l'homme éminent qui obtient les faveurs et les commandes de l'un d'eux prive effectivement tous les autres artistes et écrivains de biens concrets. Leur envie est objective et s'explique rationnellement. L'apparition au XX^e siècle du mécénat institutionnalisé c'est-à-dire des fondations, aux États-Unis et depuis peu aussi dans certains pays européens, semble avoir réveillé de façon analogue l'envie dans le cercle, cette fois encore très restreint, de ceux qui peuvent être favorisés par la chance.

Digitalizado com CamScanner

Chapitre 11

L'envie sous le regard du philosophe

Jusqu'à une date récente – il y a trente ans à peu près – les philosophes se sont livrés à des recherches sur l'envie qu'ils considéraient comme un problème incontournable de notre existence. Beaucoup d'entre eux s'efforcèrent de donner une définition du concept d'envie et d'établir une phénoménologie de ce sentiment. Nous n'avons pas l'intention dans le présent chapitre d'exposer d'une manière exhaustive le problème de l'envie dans l'histoire de la philosophie occidentale, mais nous voudrions montrer qu'il existe une continuité dans la façon d'aborder ce sujet.

Aristote

Dans sa *Rhétorique* déjà, Aristote voit clairement qu'en règle générale l'envie n'est ressentie qu'à l'égard de nos égaux par la naissance et la condition sociale. Observation importante : dans ce processus nous ne voulons ni n'espérons même obtenir pour nous l'objet qui provoque notre envie, mais nous désirons que l'autre en soit privé. Plus deux hommes qui se comparent sont égaux, plus l'envie est forte : cette égalité peut être celle de l'origine sociale, du degré de parenté, de l'âge, des circonstances du moment, de l'honorabilité, des richesses matérielles. Nous éprouvons tout particulièrement de l'envie lorsque, nous comparant à un autre,

Digitalizado com CamScanner

nous estimons qu'un petit rien nous manque. Aristote cite Hésiode : Le portier envie le portier. Nous envions ceux dont les biens ou la réussite sont un reproche pour nous. Ils sont nos voisins et nos égaux. En nous comparant à eux, nous voyons particulièrement bien quels furent nos échecs. Aristote examine ensuite l'esprit de compétition que l'on confond souvent avec l'envie[1].

Francis Bacon

Dans les essais de Francis Bacon (58 au total), on trouve dès le neuvième – l'un des plus longs d'ailleurs – une analyse de l'envie (*Of envy*). Dans certains autres essais également il insiste sur le rôle de l'envie dans les actions humaines, met en garde contre elle et montre comment s'en préserver (ainsi par exemple dans les essais sur l'ambition, les handicapés physiques et le soulèvement politique.)

Les biographes de Bacon et le commentateurs des *Essais* nous apprennent qu'il a dû souffrir lui-même des conséquences de l'envie que d'autres éprouvaient à son égard et qu'il a observé ce sentiment chez ses collègues de la cour. La sûreté du coup d'œil d'un authentique sociologue qui va droit à l'essentiel caractérise son exposé sur le problème de l'envie – l'une des données fondamentales et inéluctables, à son avis, de la vie en commun – dont il décrit les règles principales, après quoi il montre comment s'en préserver.

Pour commencer. Bacon attire l'attention sur le mauvais œil *(evil eye)* provenant de l'envie ou qui peut être son équivalent, ainsi que sur les affinités entre envie et sorcellerie *(witchcraft)*. Il est peu probable que Bacon croie à un arrière-plan magique dans l'envie, comme le font presque tous les peuples primitifs, il rappelle simplement qu'il s'agit d'un motif originel dans les cas d'envoûtement[2]. Son intention est-elle d'ironiser, ou parle-t-il sérieusement ? Là n'est pas la question : à partir du moment où l'action d'envier inclut une composante de sorcellerie, une malédiction prononcée par une

sorcière par exemple, cette envie ne peut être guérie que par la méthode applicable à une magie malfaisante, à savoir : détourner de soi le rayon magique et le diriger sur d'autres personnes. C'est pourquoi, selon Bacon, « les hommes particulièrement sages et célèbres ont toujours auprès d'eux sur la scène [de la vie] quelqu'un qui peut intercepter l'envie susceptible de les atteindre. Il peut s'agir de ministres ou de valets, parfois de collègues et d'égaux. En tout état de cause, il se trouvera toujours des natures fougueuses et entreprenantes qui, par amour du pouvoir et de l'argent s'exposeront à l'envie coûte que coûte[3]. »

Tactique de défense contre l'envie

Cette tactique recommandée par Bacon face à l'envie est valable pour toutes les époques, mais elle a été rarement explicitée avec aussi peu d'ambiguïté qu'ici. La conviction de Bacon selon laquelle on ne peut apaiser l'envie qu'en lui jetant une proie ou un substitut est révélatrice. Mais il cite encore un autre procédé permettant *d'échapper* à l'envie : celui qui consiste à se nuire volontairement à soi-même d'une certaine manière ou à se rabaisser : « Des esprits judicieux préféreront faire un sacrifice devant les manifestations de l'envie en acceptant, parfois en pleine connaissance de cause, que leurs entreprises échouent ou qu'ils aient le dessous dans une affaire qu'ils n'estiment pas trop importante[4]. »

Toutefois, selon l'avis de Bacon, l'homme qui assume sa célébrité publiquement et sans paraître s'en soucier provoque moins l'envie que celui qui ruse et la dissimule hypocritement. Toujours selon Bacon, si l'on veut échapper à l'envie, mieux vaut l'ignorer purement et simplement plutôt que de manifester des sentiments insincères masquant mal la crainte que l'on éprouve : Celui qui cherche à dissimuler son avantage (sa chance, sa notoriété etc.) ou à la minimiser, mais de façon si maladroite qu'il n'y parvient qu'à moitié suggère aux autres, sans y croire vraiment lui-même, qu'il faudrait reprocher au destin de l'avoir mieux traité qu'il ne

Digitalizado com CamScanner

le mérite. Un tel homme donne l'impression d'avoir conscience de son peu de valeur, de son peu de mérite et, par là même, donne aux autres de bonnes raisons de l'envier[5]. Dans un autre passage, Bacon donne à entendre que l'animosité des envieux s'accroît lorsqu'ils se rendent compte que l'envié, désorienté par leur envie, s'efforce de désarmer leurs sentiments négatifs et de gagner leurs bonnes grâces par des demi-mesures. Pourquoi ?

Nous trouvons déjà une réponse indirecte dans la réflexion de Bacon concernant la façon maladroite d'esquiver l'envie en désavouant la fortune *(disavow fortune)*, donc en donnant l'impression qu'on doute de sa chance. On pourrait ajouter ceci : lorsque, pour faire plaisir aux envieux, ceux qui devraient tirer profit de leur chance – ceux donc que la chance a favorisés – reprochent au destin d'être arbitraire et injuste, ils sapent les bases d'un consensus, adopté implicitement par toute société à propos du bonheur, selon lequel certains réussissent mieux que d'autres : l'envie alors n'a plus de frein.

Bacon distingue d'emblée deux espèces d'envie : publique et privée. « *Public envy* » ne signifie pas simplement : envie que l'on avoue publiquement, mais plus précisément : envie au profit du bien public. Ce concept ressemble à celui d'envie provoquée par l'indignation, dont parle E. Raiga. Toutefois Bacon ne peut pas deviner que deux cents ans plus tard certains philosophes spécialisés en sciences sociales réussiront à camoufler l'envie privée, voire à la refouler de sorte qu'elle se présente presque toujours comme garante du bien public. Ce qu'à partir du XIX^e^ siècle on appelle l'envie de la démocratie n'est bien souvent (pas de façon nécessaire et pas absolument dans tous les cas) que la somme d'envie privée éprouvée par les électeurs.

Contrairement à ce qui se passe pour l'envie privée, donc tenue secrète, l'envie publique, celle qui se manifeste en faveur du bien public et dont personne ne doit avoir honte présente. Bacon l'a bien vu, quelques aspects positifs :

« Car l'envie publique agit comme un ostracisme [Bacon parle sans doute par expérience] qui ramène certains personnages à des proportions supportables lorsqu'ils sont devenus trop grands. Voilà pourquoi cette envie [la crainte de l'inspirer] joue chez les grands de ce monde le rôle d'un frein qui les oblige à respecter certaines limites. Cette forme d'envie (pour laquelle le latin possède le mot *invidia)* est désignée dans les langues modernes par mécontentement : nous en reparlerons plus en détail dans notre analyse de la révolte populaire.

Bacon se trompe sans doute en pensant que *invidia*, littéralement : « le regard malveillant » désigne uniquement l'envie portée par l'opinion publique et non l'envie sournoise d'un individu. En tout cas, dans l'espagnol tel qu'on le parle aujourd'hui, les mots issus de *invidia* se rapportent tous à l'envie privée. Et Bacon restreint le rôle de l'envie publique en l'assimilant au mécontentement. Comme nous pouvons le voir dans les démocraties modernes, cette envie, imposant son contrôle à des hommes politiques devenus trop puissants, apparaît au bon moment et chez des gens qui, personnellement, ne manquent de rien.

Mais Bacon consacre la plus grande partie de son travail à l'envie privée, personnelle, qui est à la base de l'envie publique et qui joue probablement un rôle bien plus important dans toutes les sociétés. Il nous offre d'abord une typologie des enviés et des envieux. Sous l'empire de l'envie, l'homme dépourvu de toute vertu et n'ayant aucun espoir d'acquérir jamais quelque valeur ou quelque qualité déchire à belles dents ses semblables mieux lotis que lui[6].

La remarque suivante est plus intéressante du point de vue sociologique : « Les aristocrates par la naissance envient les hommes nouveaux en pleine ascension ; car alors les distances sont modifiées. Et par une sorte d'illusion d'optique, les nobles croient rapetisser quand les autres montent vers eux[7]. »

Dans ces lignes. Bacon décrit ce qu'on pourrait appeler l'envie des rois : celle qu'éprouve l'homme haut placé envers celui qui est en bas. On pourrait éventuellement la nommer envie basée sur la distance. Nous ne cesserons de la rencontrer. Il s'agit peut-être de l'envie absolue, car enfin l'homme qui est au sommet

Digitalizado com CamScanner

de la hiérarchie ne perd vraiment rien quand d'autres partant de leur situation inférieure tentent à la force du poignet de se rapprocher de son luxe et de sa richesse.

Une hypothèque auprès de la Banque Mondiale du Destin ?

Bacon en vient ensuite à une catégorie de gens particulièrement remplis d'envie : les handicapés physiques, les paralysés, les eunuques, des individus donc qui, selon ses propres termes, ne peuvent « améliorer » fondamentalement leur situation qu'en portant préjudice au bien-être d'autres personnes. Il cite toutefois le cas de natures héroïques qui surent transcender leur infirmité par des actes altruistes. Bacon tient pour particulièrement susceptibles d'éprouver de l'envie les êtres ayant connu passagèrement des situations difficiles, des catastrophes, des privations, etc. « Car ces hommes considèrent que si autrui souffre, c'est en réparation [expiation, rachat] de leurs propres souffrances[8]. » Un exemple attestant formellement l'existence de cette mentalité nous est fourni par l'ethnologue Karsten parlant des Indiens d'Amérique du Sud.

Quelle étrange tournure d'esprit ! On n'a pas de mal à s'imaginer qu'un homme chu dans une vallée de larmes lève un regard d'envie sur ceux qui sont plus heureux que lui. Mais pourquoi Bacon relève-t-il avec une telle insistance l'élément dynamique, temporel, des hommes qui, *après* une calamité *remontent* la pente ? On a vu par exemple des personnages, rentrés chez eux sains et saufs après la Première Guerre mondiale, se prévaloir des souffrances endurées (par eux, mais avant tout par les autres) pour s'ériger en censeurs particulièrement sévères d'une époque qui n'exigeait plus tellement de privations. On s'imaginerait plutôt qu'un homme revenu en bon état d'une des pires périodes de sa vie adopterait, par pure reconnaissance, une attitude bienveillante et joyeuse vis-à-vis de tous ceux à qui la chance accorde ses faveurs. Bacon a-t-il vu là un point important et révélateur ? Se pourrait-il que l'être qui a échappé au malheur, se demandant pourquoi il a été épargné par le sort et rempli d'un sentiment de culpabilité vis-à-vis de ses camarades morts, s'efforce de purger rétroactivement une hypothèque contractée devant le tribunal du destin, la Banque Mondiale du Destin, en faisant pénitence, et que, ne voulant pas être le seul à agir ainsi, il insiste pour que d'autres l'accompagnent dans sa démarche ? Il nous semble découvrir les traces d'une pareille mentalité chez bon nombre d'écrivains d'Europe Centrale, d'Angleterre et des U.S.A., qui ont adopté après la Seconde Guerre mondiale un ton chagrin, pseudo-spartiate, pour formuler leurs exigences théoriques.

Dans son énumération des personnes susceptibles d'éprouver l'envie. Bacon cite les gens qui sont proches les uns des autres : « Ceux qu'unissent les liens de proche parenté, les collègues de travail, mais aussi ceux qui ont été élevés ensemble ont particulièrement tendance à envier leurs égaux lorsque la situation de ces derniers s'améliore. Le motif : cette ascension leur montre comme un reproche leur propre état, le leur remet en mémoire à la moindre occasion et incite souvent des tiers à faire des comparaisons[9]. » Mais Bacon a également réfléchi à ceux qu'en règle générale on envie moins facilement.

Font partie de ce groupe les personnages déjà célèbres lorsqu'ils obtiennent une promotion supplémentaire : ils semblent mériter leur chance et personne, dit Bacon, n'envie à quelqu'un le remboursement d'une dette. Fait important pour la sociologie de l'envie : « L'envie s'accompagne toujours d'une comparaison avec soi-même ; et voilà pourquoi, dans les cas où il n'existe pas de terme de comparaison il n'existe pas d'envie. Ainsi, seuls les rois envient les rois[10]. »

Bacon connaît aussi la composante subjective de l'envie basée sur l'écoulement du temps. L'envie est fonction du temps chez celui qui contemple le bonheur d'autrui. Il dit : « Les gens dénués de mérite sont l'objet d'une envie particulièrement vive la première fois qu'ils accèdent à un rang élevé ; avec le temps, ils sont mieux à même de prévenir cette envie. À l'inverse, les hommes de valeur et de grand mérite subissent des assauts de plus en plus vils de l'envie quand

Digitalizado com CamScanner

leur prospérité dure trop longtemps car, même si leurs capacités n'ont pas diminué, ils ne sont plus entourés du même éclat. Des hommes nouveaux sont apparus dont le prestige leur porte tort[11]. »

Dans ce passage comme dans les exemples suivants Bacon pense surtout à la vie de cour où, pour des motifs variés, des personnes peuvent avoir une place de choix dans la faveur du monarque ou perdre totalement cette dernière. Il estime par exemple que des nobles de naissance seraient moins enviés en cas d'accession à un rang élevé que des gens d'origine modeste, entre autres parce qu'on ne pourrait pas ajouter grand-chose à la considération dont ils jouissent. « L'envie est semblable aux rayons du soleil dont l'ardeur se fait sentir plus vivement sur une pente ou un terrain à forte dénivellation que sur une surface plane. » Et ceux dont l'ascension est progressive provoquent moins l'envie que ceux qui accèdent aux plus hauts postes en quelques bonds[12].

Le seul contrepoison qui puisse empêcher un cœur d'éprouver de l'envie, dit Bacon, est la pitié. Les personnes par conséquent qui n'ont accédé aux honneurs qu'au prix de pénibles efforts, de dangers et de soucis sont moins exposées à l'envie. Parfois on les plaint. « La pitié guérit de l'envie. » C'est pourquoi, ajoute-t-il, des personnalités politiques sagement inspirées et prudentes ne cesseraient, au plus fort de leur succès, de se plaindre de la vie pénible qui serait la leur. Non parce qu'ils la ressentiraient comme telle, mais pour désarmer l'envie. Toutefois en cette matière il faut jouer serré : les difficultés qu'ils mettent en avant doivent avoir pour source uniquement les tâches dont on les a chargés. Des soins qu'ils s'imposeraient gratuitement ou par ambition entraîneraient plutôt une recrudescence de l'envie[13].

Adam Smith

Après une réflexion sur l'envie, la méchanceté et le ressentiment dans *The Wealth of Nations* Adam Smith ne laisse subsister aucun doute : seule une élimination de ces sentiments par les efforts d'une société soucieuse de voir régner le droit et l'ordre, fera admettre l'inégalité dans la répartition des richesses et rendra ainsi possible la croissance économique. Des gens peuvent, il est vrai, vivre ensemble en jouissant d'une assez bonne sécurité publique, sans qu'il existe pour autant d'autorité susceptible de les protéger contre l'injustice engendrée par ces passions. Mais il ne saurait s'agir alors d'une société où on trouverait de grandes différences dans la répartition des richesses :

« Partout où il existe de grandes fortunes il existe de grandes inégalités. Car pour un seul homme très riche, il doit y avoir au moins cinq cents pauvres qui, poussés souvent par le besoin et inspirés par l'envie s'attaqueront à ce qu'il possède. C'est seulement avec la protection des autorités civiles que le possesseur d'un bien de grande valeur acquis au prix d'années de travail ou provenant peut-être des efforts de générations entières peut dormir tranquille nuit après nuit. À chaque instant il est cerné par des ennemis inconnus que jamais il n'a provoqués et que pourtant il ne pourra jamais apaiser. Seul le bras puissant de l'autorité civile, toujours levé pour punir, peut le protéger de l'injustice que méditent ses ennemis. L'acquisition de biens de valeur en quantité importante présuppose la création d'un gouvernement civil [*civil government*]. Aux endroits où n'existent pas de richesses, ou bien lorsque celles-ci ne valent pas plus que deux ou trois journées de travail, on n'a pas besoin d'un gouvernement[14]. »

Remarquons toutefois qu'Adam Smith commet une erreur fondamentale quand il s'imagine qu'il existe des richesses assez modestes pour ne pas vous exposer à l'agression d'un envieux.

Emmanuel Kant

Dans son ouvrage paru relativement tard *La métaphysique des mœurs*, Kant traite de l'envie qui appartient selon lui à « l'abominable famille de l'ingratitude et de la joie mauvaise ». Il l'appelle « ce mal qui est exactement à l'opposé de l'amour d'autrui et qui a nom :

Digitalizado com CamScanner

haine des hommes ». Dans le cas de l'envie, la haine « n'est pas apparente ni brutale, mais secrète et masquée ; celui qui l'éprouve ajoute à l'oubli des devoirs envers son prochain une grande bassesse et contrevient par-là aux devoirs qu'il a envers lui-même ».

Kant reprend entièrement à son compte l'enseignement traditionnel de la philosophie concernant la notion de valeur et l'éthique, mettant l'envie au rang d'anti-vertu absolue, de négation du sentiment d'humanité. Sa définition est l'une des plus complètes :

« L'envie *(livor)*, cette tendance à souffrir au spectacle du bien que possèdent les autres alors que le vôtre n'en est pas lésé pour autant peut soit se traduire en actes (entrepris pour diminuer ce bien) et il s'agit alors d'envie qualifiée, soit demeurer au niveau de la convoitise *(invidentia)* ; en tout état de cause, il s'agit d'un état d'âme dont la malignité n'est qu'indirecte, à savoir : un dépit de voir l'avantage dont bénéficie autrui occulter le nôtre, incapables que nous sommes d'estimer ce dernier selon sa valeur propre, mais le jugeant uniquement en comparaison avec celui des autres[15]. »

Dans l'éthique des peuples primitifs – et on relève les exemples les plus frappants de cette mentalité chez les Dobu du Pacifique et les Indiens Navahos d'Amérique du Nord – on s'imagine qu'il y a effectivement une relation de cause à effet entre chaque événement heureux dont bénéficie autrui et le mal qui nous frappe.

Il faut à l'envieux une certaine dose de rationalité, de maturité, il lui faut en tout cas s'être débarrassé l'esprit de toute représentation magique de l'univers pour qu'il prenne totalement conscience de cette vérité : l'envié ne possède rien de ce que lui, l'envieux, posséderait normalement si l'autre n'existait pas.

Puis Kant signale une expression dans laquelle l'envie est banalisée. Elle est tellement répandue aujourd'hui, en particulier en Amérique et dans les pays de langue anglaise, qu'on la croirait faite exprès pour dissimuler la vraie nature de l'envie et son rôle dans les relations entre les hommes. Kant écrit : « C'est probablement pour cette raison que l'on parle d'une harmonie et d'un bonheur *enviable* régnant dans une famille, un couple, etc. ; comme si, dans certains cas, il était permis d'envier quelqu'un ».

Aujourd'hui comme apparemment au temps de Kant, cette formule est souvent employée pour exprimer sous une forme policée une authentique envie – peut-être même, parfois, pour mettre l'envié en garde contre votre propre envie ou celle d'autres personnes. Il peut s'agir aussi d'un procédé de pression sociale destiné à réprimer chez autrui l'expression trop peu discrète d'un plaisir. Voici une phrase de Kant signalant trois autres opinions sur l'envie qui ont cours dans de nombreuses sociétés :

« La disposition à envier fait donc partie de la nature même de l'homme ; mais seul le déchaînement de ce sentiment en fait un vice hideux, une passion morose qui se retourne contre elle-même et qui cherche, ne serait-ce qu'en pensée, à détruire le bonheur d'autrui ; par conséquent, elle détourne l'homme de l'accomplissement de ses devoirs envers lui-même et envers les autres[16]. »

Il est donc dans la nature de l'homme – et nous montrerons très précisément pourquoi – de ressentir des pulsions d'envie. Il se comparera toujours à d'autres, et le plus souvent à des gens qui, dans la hiérarchie sociale, ne sont pas trop éloignés de lui. Mais on ne sera en présence d'un vice mettant en danger les rapports entre les hommes, et du même coup le corps social tout entier, qu'à partir du moment où l'envieux accomplira une action ou omettra d'accomplir une action allant de soi (refus délibéré de signaler un danger, de porter secours), donc se livrera au sabotage du bonheur d'un autre homme ou qu'il donnera à l'envie tellement de champ libre qu'elle ébranlera l'équilibre de sa propre personnalité.

L'envie est une passion qui n'a rien de constructif, au contraire : elle est foncièrement destructrice et jamais elle ne produira de valeur positive, ni pour l'individu, ni pour la société ; voilà pourquoi Kant déclare qu'elle est une offense faite à l'envieux autant qu'à l'envié. Kant pouvait-il deviner que, au cours du siècle suivant, les idées qui avaient abouti au déclenchement de la Révolution française – événement que le philosophe put encore suivre attentivement – modifieraient dans le monde entier la formulation de son impératif catégorique de sorte qu'on put dire : Manifeste ton envie avec une telle insistance que les efforts (vains, nous le

Digitalizado com CamScanner

savons) visant à apaiser ta passion deviennent la base même de toute législation ! Ou plus précisément : Envie de telle sorte qu'à tout moment la maxime qui inspire tes désirs puisse servir en même temps de base à une législation valable pour tous ! (Dans cette formulation, nous n'avons eu à modifier qu'un seul mot de la phrase kantienne : « envie » au lieu de « agis ».)

Psychologie de l'ingratitude

Kant possédait à un point devenu rare de nos jours une intelligence profonde des interactions entre phénomènes psychiques, ce qui lui permit de nous proposer entre autres une psychologie de l'*ingratitude*. Le mot envie n'apparaît pas dans le chapitre consacré à cette étude, mais Kant fait entrer l'ingratitude dans « la détestable famille de l'envie ». Près d'un siècle après lui, Nietzsche donne à son tour une interprétation fort semblable de l'ingratitude. Notre époque, elle, possédée par l'idée qu'il faut « faire du bien » aux peuples et aux gens même les plus éloignés de nous, ne peut plus, dans la plupart des cas, s'avouer à elle-même que pour des raisons faciles à comprendre les bénéficiaires de nos bienfaits nous envient du fond de l'âme, nous détestent et dans les cas extrêmes n'ont plus qu'une idée en tête : nous anéantir. Pour en revenir à Kant, voici ce qu'il dit : « L'ingratitude envers un bienfaiteur s'appelle "ingratitude qualifiée" quand elle va jusqu'à la haine envers ledit bienfaiteur, sinon on l'appelle seulement "manque de reconnaissance" ; il s'agit d'un vice que publiquement on exècre, mais dont on sait bien que l'homme y succombe souvent, aussi n'est-il pas faux de penser qu'à force de distribuer des bienfaits on se fait des ennemis. »

Pourquoi a-t-on oublié cette opinion du philosophe au point de s'imaginer, en Occident, depuis 1950 que l'envoi de dons au prolétariat sous-développé dans les autres parties du monde pourrait jouer le rôle de politique étrangère ? Nous n'évoquons pareille idée que pour montrer à quel point il n'est pas permis d'ignorer les problèmes posés par une éthique de l'envie.

On a remarqué dans la définition de Kant le passage « un vice que publiquement on exècre, mais... ». Publiquement, ni l'individu ni l'opinion la plus généralement exprimée n'admettent que l'ingratitude est la règle. On s'étonne de voir sans arrêt d'innombrables bienfaiteurs se laisser persuader que l'ingratitude et la haine dont elle est l'origine sont choses rares. Peut-être, chez certaines de ces personnes, l'ignorance de l'ingratitude a-t-elle pour fonction de museler leur propre conscience lorsqu'elle les accuse d'envier eux aussi quelqu'un d'autre. Si un homme s'avouait que les bénéficiaires de ses bienfaits éprouvent de l'envie à son égard, il devrait reconnaître que ses propres sentiments ambigus vis-à-vis de gens qui lui font du bien à lui sont à base, ô abjection, d'envie et de haine. Or la plupart des êtres humains se trouvent simultanément dans le rôle du bienfaiteur et du bénéficiaire, ne serait-ce que pour une raison toute simple : le souvenir de bienfaits reçus dans le passé perdure aussi longtemps que le bienfaiteur est encore en vie ; il peut donner naissance à des sentiments ambivalents.

Voyons maintenant comment Kant s'explique l'apparition régulière de l'ingratitude :

« Ce qui rend possible une telle perversion, c'est une erreur dans la conception des devoirs envers soi-même : on refuse d'accepter ou de solliciter que d'autres nous fassent du bien car ce serait contracter des obligations vis-à-vis d'eux et on préfère porter tout seul les fardeaux de l'existence et ne pas importuner autrui ; on n'a ainsi ni dettes ni engagements envers quiconque : nous craignons en effet, dans le cas contraire, de nous abaisser au rang subalterne de protégé face à un protecteur ; or ceci répugne à la bonne opinion que nous avons de nous-même (qui sommes fiers d'incarner, dans notre personne, la dignité de l'homme en général). »

C'est pourquoi, dit Kant, on ne peut être qu'infiniment reconnaissant à ceux dont, par la force des choses, les bienfaits ont précédé notre demande (ancêtres, parents). Mais notre reconnaissance « envers nos contemporains est bien maigre et se mue parfois en son contraire (donc en haine et hostilité) ce qui a pour résultat d'occulter cette situation d'inégalité ».

Digitalizado com CamScanner

Pour Kant, l'ingratitude n'est pas seulement « un vice qui révolte l'humanité » car, par le spectacle qu'elle offre, elle peut dissuader l'homme de continuer à faire le bien à autrui, donc diminuer l'importance des secours que les hommes se portent l'un à l'autre (or aucune collectivité ne devrait exclure de tels secours à l'intérieur de son organisation sociale), mais aussi « parce qu'elle bouscule totalement, pour ainsi dire, la notion d'amour du prochain ; par elle, le manque d'amour est transformé en obligation de haïr celui qui vous aime[17] ».

Toutefois, Kant estime (et l'expérience n'a cessé de lui donner raison) que le spectacle de l'ingratitude ne diminuera pas obligatoirement le nombre des actes de bienveillance ; en effet, les êtres généreux « au sens moral élevé, ne peuvent voir qu'un accroissement de leur vertu dans le fait qu'ils refusent toute récompense pour leurs bienfaits ».

Je dois toutefois ajouter une chose : cette forme de générosité vis-à-vis d'une ingratitude haineuse ne fait que renforcer les motifs et l'intensité de l'ingratitude, car le donateur s'est montré plus noble, plus assuré, plus inattaquable qu'on ne l'imaginait. La plupart des observations que l'on peut faire à propos de l'aide au sous-développement pratiqué par les principaux pays industrialisés entre 1955 et 1965 constituent une véritable démonstration expérimentale de la maxime kantienne. Ce premier grand exemple d'aide apportée par des Etats à d'autres Etats est riche d'enseignements, car, contrairement à ce qui se passe quand le bénéficiaire d'un bienfait est une personne privée, les gouvernements souverains pouvaient, eux, se permettre, à l'époque de la guerre froide, de manifester avec ostentation et d'entrée de jeu leur ingratitude, presque proportionnellement à la valeur des dons reçus.

Avant d'aborder le sujet de l'envie et à sa suite celui de l'ingratitude, Kant analyse le devoir de gratitude. Dans ses propos, on voit déjà s'esquisser, mais de façon indirecte, certains problèmes ayant trait à l'envie.

Kant fait dériver le devoir de reconnaissance – *devoir*, c'est-à-dire obligation morale conditionnant la paix dans une

société – d'un fait bien arrêté, corollaire de notre existence dans un continuum temporel : « aucune forme de compensation ne nous permet de nous *tenir quitte* d'un bienfait reçu[18] ». Le bénéficiaire ne pourra jamais dénier au donateur l'avantage moral d'avoir été le premier à manifester sa bienveillance. (Détail significatif : certains peuples primitifs ont une pratique et une éthique concernant la manière de donner et de recevoir qui supprime ce problème de la priorité de celui qui donne.) Kant ne tient pas la reconnaissance pour une simple forme de conduite avisée – en vue d'obtenir d'autres bienfaits – mais, selon lui, le fait de révérer une personne à cause d'un bienfait qu'elle nous a accordé est une obligation imposée par la loi morale, c'est-à-dire un devoir. Mais il fait encore un pas de plus :

« Il faut, de surcroît, considérer la reconnaissance comme un devoir *sacré* ; en d'autres termes : contrevenir à ce devoir c'est parfois... atteindre de plein fouet les forces qui incitent au bien. En effet : tout acte moral s'imposant avec une autorité telle qu'aucun autre acte ne peut l'emporter sur lui est sacré. »

Kant place donc la reconnaissance à un rang des plus éminents ; selon lui, aucune action humaine ne permettra jamais qu'on se sente entièrement quitte vis-à-vis d'un bienfaiteur. Derrière cette affirmation on devine qu'il pressent une autre vérité : si, dans une société l'envie, et du même coup l'ingratitude, sont considérées comme des sentiments normaux voire des vertus, envie et ressentiment y règneront de façon chronique. L'obligation morale de reconnaissance refrène donc aussi, directement, l'agressivité engendrée par l'envie. Sans ce frein, imposé soit par l'éthique propre à chaque culture, soit par les maximes commandant la bonne conduite ou encore par la religion, les actes de générosité risqueraient de produire dans une société des effets inattendus.

Kant montre aussi dans quel état d'esprit et de quelle manière il faut remplir son devoir de reconnaissance : « Voici le degré minimal : rendre *le même* service à son bienfaiteur si celui-ci peut encore en profiter (est encore en vie) et si ce n'est plus le cas, le rendre à d'autres ; ne pas considérer un bienfait reçu comme un

Digitalizado com CamScanner

fardeau dont on aimerait bien être débarrassé (car le bénéficiaire se trouve sur un plan inférieur à celui du donateur, ce qui blesse son orgueil), mais considérer l'occasion même de se montrer reconnaissant comme un bienfait moral, comme une incitation à exercer simultanément et cette vertu [la reconnaissance] et l'amour d'autrui dans lequel se combinent bienveillance de l'esprit et bienveillance du cœur ; on aboutit ainsi à cultiver la charité pour l'amour de Dieu[19]. »

La plupart d'entre nous ont probablement connu des êtres qui sont pratiquement dans l'impossibilité d'accepter un service, un cadeau, un bienfait, une aide. La psychiatrie a décrit des cas extrêmes de cette discrétion pathologique. En réalité on se trouve là en présence non pas d'une vertu : la modestie, mais en face d'hommes pour qui l'idée de la plus légère obligation (= devoir de reconnaissance) est à ce point insupportable qu'ils préfèrent se rendre ridicules ou offenser autrui plutôt que d'accepter de lui quoi que ce soit. De telles natures se méfient-elles de l'envie qu'elles pourraient ressentir ou craignent-elles de sucomber à l'ingratitude ? Savent-elles qu'elles sont simplement incapables d'accepter de bon cœur un bienfait tout à fait normal sans que naisse en elles, vis-à-vis du donateur, un sentiment d'infériorité qui les ronge et qui aboutit à la haine et à une ingratitude ostentatoire ?

Propos de Schopenhauer sur l'envie

Nous trouvons chez Schopenhauer une analyse de la méchanceté dans le cœur humain qui aboutit à un examen de l'envie. Selon lui, chacun de nous porte dans son être une part absolument mauvaise et même le plus noble des caractères peut parfois surprendre par la révélation d'un trait de vilenie.

Schopenhauer rappelle que l'homme – et non l'animal – tourmente son semblable par plaisir : « Effectivement, dans le cœur de tout homme sommeille donc une bête féroce n'attendant que l'occasion d'entrer en fureur et de se déchaîner, cherchant à

faire du mal aux autres et, s'ils lui barrent le chemin, à les exterminer : c'est là l'origine de tout sentiment belliqueux et de toute exaltation guerrière. » Schopenhauer en arrive alors à l'analyse de l'envie : « Le trait le plus vil de la nature humaine est, en tout état de cause, la joie qui naît au spectacle du malheur d'autrui, car elle est étroitement apparentée à la cruauté… d'ailleurs… elle se manifeste surtout dans les situations où devrait trouver place la pitié… Un autre sentiment contraire à la pitié est l'envie, mais elle est provoquée par des causes différentes[20]. »

Schopenhauer décrit en détail les manifestations de l'envie dans le chapitre intitulé : « À propos du Jugement, de la critique, de l'approbation et de la célébrité ». Bien que la sévérité de son langage trahisse son amertume et probablement aussi sa déception devant la critique philosophique de son époque, il a cependant quelques excellentes formulations, fort instructives pour qui veut élaborer une sociologie de la littérature.

Selon lui, l'envie serait « l'âme d'une conjuration implantée partout, organisant ses réunions secrètement sans prendre rendez-vous au préalable, et rassemblant tous les médiocres face à un isolé : celui qui excelle dans sa spécialité. Car personne ne souhaite la présence d'un tel homme dans sa sphère d'activité[21]… » Schopenhauer pense par exemple que c'est sous l'influence de l'envie que les musiciens allemands ont refusé, durant toute une génération, de reconnaître les mérites de Rossini[22].

Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est ce que dit Schopenhauer des comportements susceptibles d'éloigner l'envie : « C'est pourquoi la vertu d'humilité a été inventée à seule fin de servir de rempart contre l'envie. » Et il cite la sentence de Gœthe : « Seules les canailles sont modestes[23]. »

L'une des méthodes les plus employées par l'envie consiste, selon Schopenhauer, soit à louer le mal, soit à faire silence sur le bien : « En effet, chacun doit, au fond, soustraire à sa propre gloire les éloges qu'il décerne à une autre personne appartenant à sa branche d'activité ou à une branche voisine : il ne peut louer la valeur d'autrui qu'au prix de sa propre importance[24]. » À l'appui

Digitalizado com CamScanner

de ses réflexions, Schopenhauer cite un passage d'un article paru dans le *Times* de Londres le 9 octobre 1858 « démontrant de façon indubitable et catégoriquement » que l'envie « atteint sa forme la plus implacable lorsque des avantages personnels sont enjeu »[25].

Sören Kierkegaard

C'est avec un rare souci du détail que Kierkegaard a étudié l'envie. Ses biographes attribuent un tel soin non seulement à son destin personnel, mais aussi à son entourage danois particulièrement susceptible de succomber à l'envie. Kierkegaard a écrit une fois : « Si l'on cherche à comprendre ce qu'est un scandale, que l'on étudie donc l'envie chez les humains ; c'est un champ d'investigations que je recommande vivement et j'imagine l'avoir exploré à fond[26]. » L'effort de réflexion de Kierkegaard sur l'envie a laissé des traces dans l'ensemble de ses œuvres. Contrairement à ce qui se passe chez de nombreux auteurs vers le milieu du XX^e^ siècle, Kierkegaard s'appuie à mainte reprise sur le motif de l'envie pour expliquer avec une clarté convaincante certains comportements humains, en particulier les revirements de sentiments. Il parle souvent aussi de l'envie éprouvée par les dieux ou la divinité, de l'envie source d'ostracisme et des traditions populaires exprimant l'envie à l'égard de celui qui se montre meilleur que ses semblables. L'envie et la sottise sont à ses yeux les deux ressorts les plus puissants de la vie en société, elles règnent surtout dans les petites villes où « le plaisir répugnant de l'envie » fait partie des distractions du plus grand nombre.

Comme le fera Nietzsche quelques décennies plus tard, Kierkegaard ne cesse d'attirer l'attention sur le motif de l'envie qui se dissimule dans des expressions d'aspect inoffensif et d'usage courant : « ... les grands hommes sont incapables d'exécuter les humbles tâches que l'homme modeste accomplit normalement... : Quelle étrange idée, un vrai sujet d'étude pour un psychologue, l'invitant à réfléchir à cette envie qu'on pourrait

qualifier d'existentielle à l'égard de celui qui se distingue, cette envie qui lui signifie ironiquement : "Tu n'es qu'un homme comme tous les autres, comme le moindre d'entre nous. Que veux-tu : la nature humaine a ses exigences[27] !" » Ou bien, dans un autre passage on lit : « L'envie est une admiration dissimulée. Un admirateur comprenant qu'il ne serait pas heureux s'il se dévouait à l'objet de son admiration choisit de l'envier. Il se met alors à parler un autre langage, et dans celui-ci, il dit que ce qu'en fait il admire n'est rien du tout, n'est qu'un objet bête, fade, mal fichu et surévalué. L'admiration est un oubli de soi, source de bonheur ; l'envie une affirmation de soi, cause de souffrance[28]. »

Selon Kierkegaard, la méfiance appartient à la même famille de sentiments que l'envie ; on y trouve aussi la joie mauvaise et la bassesse. Il écrit : « Voyez l'envie. Elle a vite fait de dénier tout intérêt à un homme ; mais en fait, elle ne s'en détourne pas comme on pourrait le croire ; non : elle contribue à sa déchéance. Et lorsque celle-ci est certaine, l'envie se précipite vers le recoin lugubre où elle loge et invite sa cousine, encore plus abominable qu'elle, la joie mauvaise, à se réjouir avec elle, consommant ainsi sa propre déchéance[29]. »

Kierkegaard voit également une autre dimension de l'envie : ses résonances sociologiques. Qui ne partage pas notre envie est contre nous. Son refus de considérer l'envie comme un instrument légitime dans la réforme de la société lui vaut, bien entendu, le reproche de conservatisme. Mais il a bien discerné la situation difficile de l'homme qui ne peut ou ne veut pas envier autrui ; ce qu'il en dit est valable pour toute forme de société : « Et si par hasard un homme issu du milieu populaire le plus humble n'avait pas accueilli dans son cœur cette secrète envie à l'égard du pouvoir, des honneurs et des distinctions qui sont l'apanage des hommes puissants, honorés et distingués, s'il n'avait pas cédé à la dépravation qui l'entoure et voudrait le forcer à quitter le droit chemin s'il reconnaissait les mérites de chacun sans obséquiosité servile ni appréhension, mais sur un ton modeste avec un plaisir dénué de toute arrière-pensée, si ce comportement le rendait parfois plus

Digitalizado com CamScanner

heureux et plus gai que celui-là même qu'il loue, il n'en découvrira pas moins un double danger. Les siens le banniront peut-être de leur cercle en l'accusant de les trahir, ils le mépriseront et lui reprocheront d'avoir une âme d'esclave ; et ceux que la fortune a favorisés se méprendront peut-être sur son compte et se moqueront de lui, le considérant comme un importun[30]. »

On ne trouve pas seulement dans les écrits de Kierkegaard un commentaire sans cesse repris des effets de l'envie dans l'existence humaine : certains passages constituent aussi une percée en direction d'une philosophie de l'envie ; ces pages contiennent quelques-unes des réflexions les plus approfondies de toute la littérature consacrée à ce thème. Kierkegaard esquisse un tableau de son époque : c'est une période révolutionnaire mais dépourvue de passion et reproduisant les schémas du passé ; elle réussit ce tour de force dialectique « de tout laisser subsister, mais de lui enlever insidieusement toute signification ; au lieu de déclencher un soulèvement général, elle réussit tout au plus à édulcorer la réalité profonde des rapports entre les hommes par l'effet d'un jeu de réflexions qui laissent toute chose en l'état et confèrent à notre existence même un caractère ambigu[31]. » Ainsi par exemple, on ne voudrait pas abolir la royauté, écarter ceux qui se sont distingués, on voudrait que la terminologie chrétienne demeure toujours en usage, mais « sous le manteau, on voudrait faire savoir que ces formules sont dépourvues de sens concret. Et on se dit qu'il n'y a pas lieu de regretter quoi que ce soit puisqu'on ne détruit rien. On souhaite aussi peu avoir un roi puissant qu'un ardent héros de la liberté ou qu'un homme à qui seraient confiés les pleins pouvoirs en matière de religion, non ! on veut en toute innocence laisser exister ce qui existe, mais, dans un savoir au second degré, être plus ou moins convaincu de sa non-existence[32]. »

L'ère du nivellement

Après ces réflexions, Kierkegaard en vient au principe de l'envie. De même que dans une époque secouée de passions, l'enthousiasme est le principe unificateur, de même pour une époque sans passions et fortement repliée sur elle-même, c'est l'envie qui devient le principe unificateur dans la négativité. Toutefois cette affirmation ne doit pas être prise d'emblée, dans un sens éthique, comme une accusation, tant s'en faut : l'idée de base du repli sur soi-même, si l'on peut ainsi s'exprimer, est l'envie, c'est pourquoi l'envie a deux aspects : l'envie égocentrique de l'individu, tournée contre lui, mais aussi celle de la société à son égard[33].

Ainsi donc, pour Kierkegaard, l'envie est d'abord, si l'on peut dire, un facteur de réflexion sociologique qui condamne l'individu à une prise de conscience faussée à la base : « L'envie égocentrique, sous la forme du souhait, exige beaucoup trop de l'individu et devient pour lui, par là même, une entrave, elle en fait un être exagérément délicat, à la manière d'une mère trop faible qui choie son enfant, car l'envie appliquée à soi-même étouffe dans l'individu toute générosité spontanée. L'envie éprouvée par l'entourage – sentiment que l'individu partage d'ailleurs à son tour vis-à-vis d'autres personnes – est un sentiment critique négatif[34]. » L'envie née du repli sur soi se mue en envie de caractère éthique, comme un air renfermé se vicie inévitablement et on se trouve ainsi devant des formes d'envie condamnables.

Kierkegaard se lance alors dans une analyse détaillée de l'ère du nivellement qui s'ouvre devant nous. Un connaisseur de Kierkegaard estime qu'il fut incité à entreprendre cette recherche pour répondre au journal satirique *Le Corsaire* qui l'avait pris à partie, ce qui eut pour lui des conséquences personnelles très désagréables[35]. Dans un premier temps, Kierkegaard estime que des perspectives facétieuses s'ouvrent à l'envie dans des époques qu'il qualifie d'enthousiastes : il se pourrait qu'il existât pour ainsi dire une envie douée de caractère ; c'est le cas de l'ostracisme

Digitalizado com CamScanner

qui, dans la Grèce ancienne, pouvait avoir valeur de distinction pour le banni. Ainsi l'homme disant à Aristide qu'il vote pour son bannissement car il ne peut plus supporter de l'entendre appeler « le seul juste » n'a pas, par ces mots, porté atteinte à ce qui distingue Aristide des autres hommes. Il en va tout autrement quand l'envie est le fait d'une âme basse et hypocrite, cherchant à se dissimuler, voire à faire croire qu'un tel sentiment n'existe pas, mais s'efforçant en même temps d'organiser la société en fonction précisément de sa mentalité envieuse : « L'envie élevée à la hauteur d'une institution s'appelle le nivellement. Alors qu'une époque soulevée par l'enthousiasme incite à l'action, porte au pinacle et jette à bas, élève et abaisse, une époque dénuée de passion et repliée sur elle-même produit l'effet contraire : elle étouffe, elle entrave, elle nivelle. Niveler est une activité sans grands éclats, mathématique, abstraite, qui évite d'attirer l'attention[36]. »

Kierkegaard signale d'emblée un détail caractéristique relevant de la sociologie : on peut trouver un homme seul à la tête d'une insurrection mais jamais à la tête d'un nivellement, « sinon il serait le détenteur du pouvoir et aurait échappé au nivellement. Il est possible à l'individu dans son petit cercle de contribuer au nivellement, mais celui-ci est une notion abstraite, victoire de l'abstraction sur les individus. À la réflexion, le nivellement est pour l'époque moderne ce qu'était le *fatum* pour l'Antiquité[37]. »

Quelques pages plus loin on tombe sur une observation fort pertinente du point de vue sociologique : « La réalisation effective du nivellement exige qu'au préalable soit mis sur pied un fantôme, son esprit, une monstrueuse abstraction, une entité qui embrasse tout ce qu'on voudra mais qui n'est rien, un mirage – ce fantôme s'appelle le public[38]. » À partir du moment où pour lui le public, un énorme néant, devient le vrai maître d'œuvre du nivellement, Kierkegaard anticipe le concept du « on » de Heidegger. En effet, dans la plupart des cas, derrière la formule réprobatrice « on ne fait pas cela » se dissimule tout simplement un avertissement : celui qui fait « cela » manifeste son individualisme, ce qui lui vaudra l'envie des esprits moins indépendants que lui.

Dans les *Discours chrétiens* de l'année 1848, un ou deux ans seulement après que Kierkegaard eut découvert (une génération avant Nietzsche, le fait vaut d'être noté) que Tère du nivellement s'approchait, nous trouvons une étrange utilisation du mot envie : il semble rendre l'envie ou la personne susceptible d'être enviée responsable de ce qui lui arrive : « Tout bien terrestre ou temporel est en soi égoïste ou envieux, sa possession source d'envie doit en tout état de cause appauvrir autrui : Ce que je possède, un autre ne peut l'avoir ; plus je possède, moins un autre peut posséder[39]. » Une possession ou une acquisition, fussent-elles parfaitement légales, et jusqu'à l'intention d'un homme de donner une part de ses biens terrestres à d'autres hommes ne peuvent empêcher que la possession en tant que telle soit déjà une forme d'envie. Mais tel n'est pas le cas, dit l'auteur, pour les biens relevant de l'esprit. Parce qu'ils sont, par nature, biens de communication, leur possession est soustraite à l'envie et source de bonté. Mais il existerait aussi, selon lui, des biens spirituels moins parfaits, par exemple le discernement, les connaissances, les aptitudes, le talent qui n'engendrent pas forcément la communication. Celui qui les possède peut rendre les autres envieux et serait de ce fait un être égocentrique : « Ainsi l'homme de savoir engrange toujours plus de connaissances, mais dans un sens qui excite l'envie lorsqu'il cherche à tirer avantage du fait que les autres apparaissent de plus en plus ignorants face à son savoir croissant[40]... »

Au premier abord, on s'étonne de voir, dans ce passage, Kierkegaard qualifier d'envieux le possesseur d'un bien ou d'un talent que d'autres n'ont pas, ce qui les oblige à reconnaître leur infériorité. Toutefois cette façon de s'exprimer peut se comprendre si Ton considéré – et c'est aussi notre opinion – qu'en tout état de cause l'envie apparaît dans le monde à partir du moment où un homme possède une chose, quelle qu'elle soit, susceptible de donner à autrui une impression de manque.

Digitalizado com CamScanner

Frédéric Nietzsche

Comme Schopenhauer et Kierkegaard, Nietzsche a bien vu le rôle de l'envie dans la société humaine. Ses observations sont particulièrement pénétrantes, car il a été à de nombreuses reprises dans la situation de celui qu'on envie. Son œuvre entière est parsemée de propos sur le problème de l'envie, depuis ses écrits de jeunesse jusqu'à sa fin, mais on en trouve surtout dans les textes du milieu de sa vie. *Humain, trop humain* en est le cœur. Spécialiste de la philologie ancienne, il connaissait parfaitement les idées des Grecs sur l'envie éprouvée par les dieux. Il avait toutefois tendance à l'idéaliser et, semblable en cela à Kierkegaard, à ne pas voir toute la gravité des manifestations de l'envie dans la démocratie athénienne. C'est le Danois Svend Ranulf qui mit les choses au point bien plus tard.

Les termes « envie » et « ressentiment » apparaissent souvent chez Nietzsche et sont toujours employés dans le sens que nous avons vu chez les auteurs cités jusqu'ici.

Contrairement à ce qui s'est, hélas ! si souvent passé avant et après lui, Nietzsche ne confond pas envie et jalousie. Dans son anthropologie, Nietzsche part d'une envie latente, profondément ancrée dans l'homme, et qui se manifeste dès que celui-ci est en société. En revanche, Nietzsche ne s'est pas rendu compte – contrairement à ce que nous démontrons dans ce livre – que l'envie est inévitable, quelques minimes que fussent les différences entre deux individus amenés à se comparer. La pensée de Nietzsche était probablement trop concentrée sur les différences marquantes, les écarts considérables, entre les grands hommes et les petits, les hommes célèbres et les humbles, pour réaliser à quel point l'intensité de l'envie est indépendante de la différence objective qui sépare l'envié de l'envieux.

En tant que philosophe, Nietzsche prédit l'avènement d'un homme victorieux de l'envie qui l'habitait. La Révolution française et toutes les révolutions qui l'ont suivie, l'idée d'égalité, certaines représentations de la justice sociale, toutes ces choses remplissaient

Nietzsche de dégoût, comme ce fut le cas pour Gœthe auquel il se réfère à ce sujet ; et pourtant on trouve çà et là chez lui des ébauches de réflexions fondées sur le pressentiment que ces motivations et ces idées sont indispensables au bon fonctionnement de la dynamique sociale, que dans le désir d'égalité et de justice (donc dans une tournure d'esprit qui incite à l'envie) on peut trouver les ressorts d'une pression sociale sans laquelle il est difficile d'imaginer une vie en société telle que nous la connaissons aujourd'hui. Il convient de relever également à quel point il a bien vu la nécessité pour chaque groupe (« troupeau ») de posséder une structure permettant que l'envie éprouvée par ses membres trouve une issue, afin d'éviter que ce sentiment ne détruise le groupe tout entier. Dans un de ses aphorismes, Nietzsche déclare que cette fonction est assumée par le prêtre. En termes d'une précision étonnante, Nietzsche a prédit qu'au cours du xx^{e} siècle les êtres envieux et mus par le ressentiment réussiront à faire croire aux gens qu'il est honteux d'être heureux. Le philosophe a formulé par avance et de façon littérale le problème avec lequel se débat Paul Tournier.

L'envie chez les Grecs

En décembre 1872, dans les *Cinq préfaces pour cinq livres non écrits* Nietzsche parle de ce qu'il appelle le défi d'Homère. Il estime que rien ne distingue le monde grec ancien du nôtre autant que l'importance accordée à l'élément agonistique, à la lutte et au plaisir de vaincre. Cette différence permettrait d'expliquer les nuances de sens séparant certains concepts éthiques comme l'*Eris* et l'envie. L'antiquité grecque tout entière a une conception de la rancœur et de l'envie différente de la nôtre (c'est pourquoi les termes rancœur et envie ne s'emploient pas seulement quand on parle de la mauvaise *Eris*, mais également de l'autre déesse, la bonne *Eris*), Nietzsche écrit : « Le Grec est *envieux* et il ressent ce trait de caractère non comme un défaut, mais comme le don d'une

Digitalizado com CamScanner

divinité *bienfaisante* : quel abîme entre son jugement éthique et le nôtre. Du fait qu'il est envieux il sent aussi le regard envieux d'un dieu se poser sur lui chaque fois qu'il jouit en quantité excessive d'honneurs, de richesse, d'éclat et de bonheur ; cette envie lui inspire de la crainte, elle lui rappelle l'inconstance du Destin à l'égard des hommes ; saisi d'effroi devant son bonheur, il en offre la meilleure part en sacrifice et s'incline devant l'envie divine[41]. »

À la suite de ces réflexions, Nietzsche estime que de telles croyances n'ont pas détourné le Grec de ses dieux ; elles l'ont simplement incité à ne pas entrer en compétition avec eux, mais à se mesurer avec d'autres rivaux, à savoir : tous les êtres vivants et même les morts dont le renom est susceptible d'exciter une envie dévorante chez l'homme qui est encore en vie. Nietzsche interprète l'institution de l'ostracisme dans des termes semblables à ceux qu'on emploie en Amérique, au xx^e siècle pour justifier la loi anti-trusts : en bannissant ou en réduisant au silence les hommes les plus illustres, on rétablit les possibilités de compétition entre un certain nombre de personnages un peu moins renommés : « À l'origine, cette singulière institution n'avait pas été conçue comme moyen de diminuer les tensions, mais comme stimulant : On élimine l'individu qui l'emporte sur tous les autres afin que renaisse la rivalité entre personnes de forces comparables...[42] ». Les aphorismes qu'on lit dans *Humain, trop humain* et qui traitent de l'envie sont inspirés par les quelques idées fondamentales que voici : L'envie et la jalousie, ces « parties honteuses de l'âme humaine »[43] porteraient les masques les plus étranges. Alors que l'envie commune se mettrait à caqueter dès que la poule enviée aurait pondu son œuf, et que ces cris tempéreraient son agitation, il existerait une envie bien plus profonde : « Dans un tel cas celle-ci devient totalement muette et, souhaitant que toutes les bouches se referment, s'irrite de plus en plus en constatant qu'il n'en est rien. L'envie silencieuse croît dans le silence[44]. »

La joie mauvaise

L'analyse de la joie mauvaise est géniale chez Nietzsche ; elle n'existerait que depuis le jour où l'homme aurait appris à voir dans d'autres hommes ses semblables, c'est-à-dire depuis la naissance de la société :

« La joie mauvaise vient de ce que tout homme est mal à son aise dans certains domaines et qu'il en a parfaitement conscience ; le dommage éprouvé par un autre met cet autre *sur un pied d'égalité* avec lui et apaise son envie. – En revanche, s'il se sent bien, il accapare dans son esprit le malheur d'autrui pour s'en faire un capital qu'il utilisera lorsque le malheur viendra le frapper à son tour : c'est l'autre manière d'éprouver de la "joie mauvaise". Ainsi, un esprit en quête d'égalité va chercher ses termes de comparaison dans le domaine de la chance et du hasard : éprouver une joie mauvaise est la façon la plus commune de saluer la victoire et le rétablissement de l'égalité, y compris dans l'ordre cosmique[45]. »

Selon Nietzsche « lorsque l'égalité est devenue un fait bien établi et que sa durée est assurée, on voit naître ce sentiment qualifié plus ou moins d'immoral et qu'on aurait peine à concevoir chez des êtres vivant à l'état de nature : l'envie[46]. » Cette phrase est à la fois juste et fausse. Nietzsche a raison de penser – comme le fit Tocqueville un demi-siècle avant lui – que dans une société inspirée par l'idée d'égalité, l'envie grandit dans la mesure où cette idée est institutionnalisée. Car, n'en déplaise à ceux qui la défendent depuis la Révolution française, l'égalité est l'expression de l'envie et non pas le seul remède contre elle. Mais Nietzsche se trompe en imaginant un état de nature primitif dans lequel les hommes n'auraient pas éprouvé d'envie les uns pour les autres. En revanche, il exprime clairement la relation entre envie, idée d'égalité et notion de justice sociale : « L'envieux a conscience de tout ce qui élève l'autre au-dessus de la mesure commune et il veut le ramener au niveau de celle-ci – ou s'élever jusqu'à la hauteur de cet autre : il en résulte deux manières différentes de se comporter qu'Hésiode a désignées comme la bonne et la mauvaise

Digitalizado com CamScanner

Eris. Ainsi, quand règne l'égalité, on éprouve de l'indignation à voir un tel frappé par des épreuves qui le placent *au-dessous* de la dignité et de l'égalité dont il devrait jouir cependant qu'à tel autre échoit un bonheur qui le place *au-dessus* de l'état d'égalité : ce sont là des affects réservés aux êtres les plus nobles. Ils souffrent de constater dans les événements indépendants de la volonté humaine l'absence de justice et d'équité. En d'autres termes : ils exigent que cette égalité reconnue par l'homme le soit aussi par la nature et par le hasard ; ils s'irritent de voir que les égaux n'ont pas un sort égal[47]. »

Dans un bref aphorisme du recueil *Aurore*, Nietzsche note les rapports entre envie et nihilisme. Sous le titre « Les démolisseurs » il écrit : « Un homme ne réussit pas ce qu'il a entrepris ; dans sa colère il s'écrie : "Que l'univers entier s'écroule donc !" Ce sentiment abominable est le summum de l'envie qui raisonne en ces termes : Puisque je ne peux pas avoir *une chose*, le monde entier ne doit *plus rien* avoir ! Le monde entier ne doit plus *être* rien[48] ! »

Sachant qu'on irrite davantage ses ennemis par une attitude hautaine que par l'envie qu'on manifeste, celle-ci étant une « forme gémissante de modestie », Nietzsche suppose que l'en vie a parfois été utilisée comme masque par des gens qui ne réprouvaient nullement[49].

Le ressentiment

Nietzsche décrit le ressentiment dans sa *Généalogie de la morale*. Les êtres cultivant le ressentiment sont, comme il dit, « ces victimes d'accidents physiologiques rongées des vers, toute une humanité frémissante du désir secret de se venger, se déchaînant sans cesse, et dans des formules toujours renouvelées, contre les heureux de ce monde, dans des mascarades de vengeance, dans des prétextes à vengeance. Quand leur vengeance pourrait-elle enfin célébrer son triomphe suprême, le plus raffiné, le plus sublime ? Indubitablement le jour où ils réussiraient à *graver dans*

la conscience des gens heureux leur propre détresse, plus généralement toute détresse, de sorte qu'un beau jour ceux-ci se mettraient à avoir honte de leur bonheur et se diraient peut-être entre eux "être heureux, quelle infamie ! il y a trop de détresse[50] !"»

N'en doutons pas : Nietzsche a vu d'avance dans ce passage l'un des cheminements d'idées les plus lourds de conséquences du XX^e^ siècle, l'un de ceux qui ont rendu possibles ces débordements verbaux à propos de fausse ou d'authentique mauvaise conscience tels qu'on en trouve chez Paul Tournier. Pensons simplement aux innombrables pamphlets d'inspiration masochiste dans lesquels, depuis bientôt vingt ans, les Occidentaux expriment leur honte et leurs auto-accusations à propos de l'inégalité entre eux et les pays dits en voie de développement. Pour Nietzsche, cette tournure prise par les événements est l'une des plus grandes et des plus fatales erreurs qui puissent exister. Selon lui, si les heureux, les favorisés du sort se mettent à douter de leur droit au bonheur, c'est le monde à l'envers. Nietzsche poursuit en parlant de ce qu'il nomme la terrible mission historique du prêtre-ascète dans une société : sa tâche consiste à replacer le ressentiment dans une perspective nouvelle en disant à l'homme souffrant qui cherche la cause, l'auteur, plus précisément le responsable de son mal : certes, quelqu'un doit être responsable, eh bien ce quelqu'un c'est toi-même, c'est toi et toi seul qui est responsable de toi[51]. Nietzsche estime que, même si ce raisonnement est faux objectivement, il dissuade cependant le ressentiment d'entreprendre une action qui mettrait en danger la société. À cet endroit, un marxiste reprocherait à Nietzsche de concevoir la religion uniquement comme un opium pour le peuple, afin que la lutte des classes n'ait pas lieu. Mais dans l'optique de notre livre, Nietzsche pourrait bien avoir vu juste pragmatiquement ou, si l'on veut sociologiquement parlant, sans pour autant manifester quelque préférence pour la théocratie : aucune société ne peut être très puissante ni simplement faire régner parmi ses membres un climat supportable, si elle ne crée pas une forme quelconque d'images par l'effet desquelles celui qui se croit désavantagé est renvoyé à lui-même et déclaré

Digitalizado com CamScanner

cause de ses propres malheurs ; à lui-même ou alors à l'action d'un hasard aveugle. Nous avons vu plus haut les impasses où aboutissent les peuples primitifs dans les imaginations de qui, systématiquement, chaque épreuve, chaque diminution de valeur affectant un individu doit être provoquée volontairement par un membre de sa tribu.

Dans de nombreux passages et sous des formes variées, Nietzsche analyse le ressentiment comme une attitude de rejet susceptible de perdurer longuement, accompagnée parfois de phénomènes physiologiques. Le ressentiment, dit-il, est éprouvé par les personnes à qui la réaction appropriée, à savoir l'action, est interdite et qui se rattrapent par des vengeances imaginaires, seul moyen à leur disposition. Il appelle ce ressentiment « morale d'esclave » et selon lui la révolte des esclaves en morale commence quand le ressentiment devient à son tour créateur et donne naissance à des valeurs nouvelles[52].

Mais, nuance caractéristique, Nietzsche s'élève contre les tentatives visant à chercher l'origine de la justice telle qu'il l'entend dans le domaine du ressentiment. Parmi ses contemporains mûs par le ressentiment (il les désigne : « anarchistes et antisémites ») on s'efforcerait de conférer un caractère sacré à sa propre soif de vengeance en la baptisant justice, comme si la justice n'était au fond qu'un simple prolongement de la sensation qu'on vous a blessé, il écrit :

« Je voudrais faire remarquer une seule chose : c'est l'esprit de ressentiment qui a donné naissance à cette nouvelle forme de légitimation, sur fond d'arguments scientifiques, de la haine, de l'envie, de la jalousie, du soupçon, de la rancune et de la vengeance. » À cet état de choses, Nietzsche oppose le fait que la véritable justice règne dans le cœur d'un homme lorsque, même sous l'assaut des attaques personnelles, des outrages, des soupçons, la claire et noble objectivité à la fois ferme et douce de son regard intérieur pesant le juste et l'injuste n'est pas troublée. Et même l'homme agressif serait, selon lui, cent fois plus proche de la justice que celui qui garde pour lui sa rancœur[53].

Puis vient Zarathoustra qui se moque des « envieux et des pleureurs » à qui l'envie rend insupportable le bonheur que lui-même approuve. « Comment pourraient-ils supporter mon bonheur si je ne l'enrobais pas dans des accidents, des misères causées par l'hiver, des bonnets en peau d'ours blanc et des deux d'où tombe la neige[54] ? » On retrouve ici une idée que nous avons déjà relevée chez Francis Bacon : à cause des envieux, on est souvent obligé de se draper, pour l'apparence, dans des voiles de malheur.

Max Scheler

Dans son étude sur *Le ressentiment dans la genèse des morales* publiée de 1912 à 1914, Max Scheler a présenté une analyse détaillée du problème qui nous occupe. Au long d'une centaine de pages, il expose sa phénoménologie de l'homme envieux qu'il conçoit, à la suite de Nietzsche, comme mû par le ressentiment. Comme Nietzsche l'avait fait avant lui, il relève l'importance, sur le plan subjectif, du facteur temps, nécessaire à l'émergence de ce sentiment d'impuissance – ne parle-t-on pas également de colère impuissante ? – Le ressentiment naît lorsqu'un être est maintenu de force par d'autres hommes ou par les circonstances dans un état qui ne lui convient pas, qui ne répond pas à l'image qu'il se fait de lui-même, Scheler anticipe ici sur la théorie de la frustration par suite d'agression qui, quelques décennies plus tard, deviendra si populaire en particulier dans la psycho-sociologie américaine.

Le champ d'observation de Scheler reste limité, car il se base trop exclusivement sur l'hypothèse de ce que l'on a appelé les types de ressentiment, au nombre desquels il compte systématiquement ceux de la femme, toujours inférieure à l'homme. Scheler ne voit pas le rôle universel de l'envie dans l'existence humaine et surtout il ignore tout de la masse considérable d'informations capitales que nous possédons sur l'envie chez les peuples primitifs. Scheler ne parle qu'occasionnellement des crimes inspirés par l'envie ; il cite par exemple un meurtrier condamné en 1912 : cet homme

Digitalizado com CamScanner

assouvissait sa haine des automobilistes en tendant un fil de fer entre deux arbres, le soir, sur une avenue proche de Berlin ; les chauffeurs arrivant sur l'obstacle étaient immanquablement décapités. Scheler analyse en détail le rôle de l'envie et du ressentiment dans la vie des partis politiques et dans l'exigence d'égalité. Scheler ayant publié son livre avant la Première Guerre mondiale, il n'est pas étonnant qu'il ait écrit sans la moindre réticence des pages amères sur l'envie considérée comme partie constitutive de la démocratie.

Rancune et vengeance

Au début de son étude, Scheler nous apprend que le mot ressentiment n'est pas traduisible du français en allemand et qu'en outre Nietzsche en a fait un terme technique. Il y a lieu de le conserver tel quel. Ce qui importe, c'est le sens de ses éléments en français, à savoir : « Il y a ressentiment lorsque le sujet revit à plusieurs reprises et jusque dans les moindres détails une réaction émotionnelle précise qu'il a éprouvée vis-à-vis d'une autre personne ; cette répétition a pour effet de renforcer l'émotion ressentie et de marquer profondément la personnalité du sujet au point que celui-ci change de comportement et de manière de s'exprimer[55]. » Ce mot comprend encore d'autres sens : il signifie par exemple que l'émotion en question est du domaine de l'inimitié. C'est le mot « Groll » (rancune) qui conviendrait le mieux pour rendre en allemand le sens de ressentiment. Puis Scheler cite abondamment des passages de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche et relève, comme lui, que le ressentiment est un auto-empoisonnement de l'âme dont l'origine serait le désir de vengeance. Il s'agirait de toute une série d'émotions et d'états passionnels parmi lesquels on trouve haine, méchanceté, envie, convoitise, hargne. Scheler distingue d'une part la riposte, l'acte défensif, par exemple la gifle en réponse immédiate à une offense, et d'autre part un ensemble appelé vengeance, comportant entre autres l'écoulement d'un certain temps durant lequel l'impulsion qui portait le sujet à réagir

immédiatement a été freinée et retenue : autrement dit une remise à plus tard de la riposte au sens de « Attends un peu ! La prochaine fois tu verras ! » Mais lorsqu'en se retenant ainsi on prévoit que la fois prochaine on sera encore le vaincu, le ressentiment se déclenche[56].

Il est important de tenir compte du facteur temps. Scheler écrit : « Du désir de vengeance en passant par la rancune, l'envie, la convoitise et la hargne, on constate, pourrait-on dire, une intensité croissante des sentiments et des pulsions jusqu'à ce qu'on se trouve en face du ressentiment proprement dit. La vengeance et l'envie sont des modes hostiles de négation ; le plus souvent la présence d'objets précis est nécessaire à leur éclosion. Il leur faut pour apparaître des motifs précis et leur direction est liée à des objets précis de sorte que, le motif venant à disparaître, ils disparaissent eux aussi[57]. » Scheler croit, par exemple, que l'envie s'éteint si le bien pour la possession duquel j'envierais quelqu'un devient ma propriété. Cette vue nous paraît trop optimiste. À ses yeux, la convoitise est un sentiment plus dangereux que l'envie pure et simple, car elle oblige le sujet à chercher dans les objets et les êtres les aspects auxquels elle va s'attaquer. Pour l'homme cultivant ce sentiment, la destruction systématique est le principe de toute expérience vitale concrète. Il ne voit, il ne ressent plus que ce qui correspond à cet état d'âme. Parlant de la hargne, Scheler dit que l'impulsion détractrice est enracinée dans des couches encore plus profondes de l'âme, plus intérieures mais toujours prête à se déclencher et à se trahir dans un geste incontrôlé, une manière de sourire par exemple. Puis Scheler ajoute : « Cependant, tout ceci n'est pas du ressentiment. Ce ne sont que des étapes dans la genèse de ses origines. Désir de vengeance, envie, convoitise, hargne, joie mauvaise et méchanceté n'entrent dans la constitution de l'envie que dans les cas où n'interviennent ni dépassement moral (face au désir de vengeance, par exemple, *authentique* pardon), ni geste (brandir le poing, etc.) et où ceci n'a pas lieu parce qu'un sentiment encore plus intense *d'impuissance* empêche le sujet d'agir ou de s'exprimer de cette manière[58]. »

Digitalizado com CamScanner

Types de ressentiment

Scheler distingue divers types de ressentiment : ceux qu'explique la situation historique ou bien les différences biologiques et sociales ; il pense, dans ce dernier cas, aux rapports, généralement porteurs de ressentiment potentiel, entre la génération des aînés et celle des plus jeunes, il cite également la belle-mère, en premier lieu la mère du fils, qui dans les chants, les légendes et les contes de tous les peuples apparaît comme un être méchant et perfide. Aux yeux de Scheler, le criminel actif n'obéit pas à un type distinct de ressentiment ; seules certaines formes de crime, ceux inspirés par la méchanceté, peuvent être rangés sous cette appellation. C'est le cas du tueur d'automobilistes dont il a été question plus haut. Parmi les ouvriers de l'industrie de son époque, Scheler voit moins de motifs de ressentiment (dans la mesure où ils n'ont pas été contaminés par le ressentiment de certains meneurs) que dans les milieux de l'artisanat, de la petite bourgeoisie et des fonctionnaires subalternes, dont l'importance va décroissant. Toutefois, dans le cadre de son étude, Scheler n'analyse pas plus précisément les causes de disparité entre ces différents types de ressentiment correspondant à différents couches de la société.

Dans la genèse des morales, le ressentiment n'aurait qu'un seul rôle : il serait la source du renversement d'échelles de valeurs qui semblaient établies pour l'éternité. Toutefois, selon Scheler, les jugements valables et justes portant sur des valeurs morales ne reposeraient jamais sur le ressentiment, en revanche ce serait toujours le cas de ceux, erronés, qui se fondent sur des illusions concernant ces valeurs. Il ajoute que Nietzsche, dans sa tendance à tout relativiser et dans son scepticisme à l'égard de l'éthique, n'était pas à même de reconnaître clairement cet état de choses, bien qu'il parlât, lui aussi, d'une falsification des tables des valeurs par le ressentiment. Tout l'appareil sensoriel de l'homme mû par le ressentiment est réglé de façon à ne distinguer et à ne percevoir de la réalité que ce qui peut alimenter sa méchanceté, sa convoitise. « C'est pourquoi un tel homme semble attiré magiquement par des

manifestations telles que joie de vivre, éclat, pouvoir, bonheur, richesse, force[59]. » Scheler ne cesse de revenir sur cet aspect du ressentiment qui modifie la perception jusque dans sa structure et son processus : nous avions déjà fait la même remarque tout au début de notre analyse de l'envie.

Scheler dit quelque part : « L'envie impuissante est aussi la plus terrible. De ce fait, l'envie qui donne naissance au ressentiment le plus fort est celle qui a pour objet *la nature* et l'*être* individuels d'une personne étrangère : l'*envie existentielle*. » Cette envie ne cesse en quelque sorte de murmurer : « Je peux tout te pardonner, sauf le fait que tu existes et que tu sois justement l'être que tu es ; sauf le fait que je ne sois pas ce que tu es ; oui : que "je" ne sois pas "toi". Cette "envie" dénie d'emblée à la personne étrangère le droit à une existence, qui est ressentie, en tant que telle, comme "oppression", "reproche", a une effrayante à laquelle est mesurée la personne de l'intéressé[60]. » On voit apparaître ici un concept que Ludwig Klages emploie à son tour dans sa Psychologie.

Ludwig Klages

Dans ses *Fondements de la caractérologie* (1926) Ludwig Klages est amené, après avoir parlé de Nietzsche, à évoquer le problème de l'envie et du ressentiment. À l'issue d'un long développement sur différentes manifestations de méchanceté, Klages porte son attention sur une série de cas qu'il estime être des exceptions : « Si nous considérons les degrés et les formes de l'envie, nous distinguons, selon les objets auxquels elle s'attaque, les variétés suivantes : A envie à B ses biens ; il lui envie ses avantages physiques (sa beauté par exemple) ; et enfin il lui envie ses talents (dans quelque domaine que ce soit). »

Mais, selon Klages, il existe encore une autre envie, plus agissante, plus dangereuse et plus dévastatrice que toutes les autres formes d'envie réunies ; elle présuppose que l'envieux n'a aucun accès à l'objet de son envie et, de ce fait, elle ne devrait même pas

Digitalizado com CamScanner

être susceptible de perdurer. Il l'appelle « envie existentielle ». À son avis, c'est à elle que pensait Nietzsche en parlant de « ceux qui se vengent de la vie », c'est-à-dire éprouvent du ressentiment. Klages explique que tous les hommes ne peuvent pas réagir avec la même profondeur, intensité, chaleur, ferveur, sincérité ou générosité de sentiment ; on peut donc imaginer que certaines personnes, conscientes de ne pouvoir éprouver que des émotions sommaires, croient pouvoir se débarrasser de ce désavantage en supprimant dans leur esprit la personne enviée et le souvenir même de ses qualités. Klages donne comme exemple un spéculateur en Bourse dépourvu de toute vie intérieure et qui, s'ennuyant sur une plage de la Méditerranée, aperçoit une personne que ce paysage maritime ravit visiblement. Même s'il ne sait pas ce que cette personne ressent, voire si, raisonnant par analogie, il interprète faussement ses transports de joie, il est malgré tout placé devant un fait patent : cette personne éprouve des émotions que lui ne connaîtra jamais. Selon Klages, ceci suffît pour déclencher l'envie existentielle[61].

Nicolaï Hartmann

Dans sa vaste étude sur l'éthique, Nicolaï Hartmann, inspiré par Scheler, parle à plusieurs reprises de l'envie. Il voit clairement le rôle de l'envie dans les mouvements visant à déclencher la révolution sociale et dans les théories fondées sur l'eudémonisme social que l'on connaît depuis la fin du XVIII^e siècle. En opposition avec l'eudémonisme individuel de l'Antiquité, l'époque moderne, considérant les problèmes de la vie en société sous un angle nouveau, a créé l'« eudémonisme social », idéal de vie pragmatique basé sur l'« altruisme » : « Son but n'est plus le bonheur de l'individu, mais le bonheur de tous ». Plus précisément, selon J. Bentham : le bonheur le plus grand possible pour le plus grand nombre possible[62].

Mais si le bonheur (en réalité, le confort) du plus grand nombre devient la norme, on voit surgir, comme le montre Hartmann,

une étrange perversion : on peut considérer tellement de choses et de nature si différente comme nécessaires à un bien-être aussi largement répandu que possible, qu'à force d'entrer dans les détails on finit par perdre de vue le but final et qu'on tombe dans l'utilitarisme. Malheureusement, ce décalage des concepts n'entraîne pas seulement une confusion dans nos réflexions théoriques, mais aussi dans la sphère sociale où, selon Hartmann, elle mène à une attitude négative, à l'absurde : « L'eudémonisme social est bien plutôt un affaiblissement, un appauvrissement du sens des valeurs et, dans ses cas extrêmes, un nihilisme face à toute échelle des valeurs[63]. »

Quelques pages plus loin, Hartmann met en évidence le rôle de l'envie dans cette étrange éthique des temps nouveaux. Il parle d'un danger qui menacerait notre aptitude à prononcer des jugements de valeur justes, surtout en matière de vie sociale.

« L'opprimé, le travailleur, l'exploité – ou celui qui se tient pour tel – vit forcément dans l'idée que l'homme riche est plus heureux que lui. Il voit que celui-ci possède tout ce que lui espère en vain obtenir. Dans l'autre forme de vie, il ne voit qu'une valeur : le bonheur. Mais il ne voit pas que d'autres valeurs se dissimulent derrière cette première (formation, culture, savoir) et qu'elles ont été payées cher, au prix de pénibles efforts. Il ne connaît pas les exigences du travail intellectuel, ni de l'exercice des responsabilités à un niveau élevé[64]. »

L'eudémonisme social

Dans sa critique de l'eudémonisme social, Hartmann attire l'attention sur l'irresponsabilité des « meneurs à courte vue » qui font un mauvais usage de cette erreur d'appréciation, autrement dit de l'envie à l'égard de ceux que la fortune a favorisés « pour abuser les foules en faisant miroiter à leurs yeux un bonheur tout proche, pour les entraîner à l'action. De tels propos mensongers sont mis en circulation chaque fois qu'il s'agit d'ébranler une masse

Digitalizado com CamScanner

plutôt pesante par nature[65] » Il pense à l'envie dans les lignes qui viennent ensuite : ce mensonge « s'adresse aux instincts les plus bas de l'homme, aux aspects les moins évolués de sa conscience et déchaîne une passion qu'il est impossible, dès lors, de dompter. Le tragique de cette situation, c'est que ce déchaînement... a pour origine une illusion. »

La critique par laquelle Hartmann conclut fait clairement allusion aux années où il composa son « Ethique » ; il donne à entendre que tous les mouvements sociaux inspirés par cet eudémonisme sont corrompus, car ils ne peuvent se servir que d'un seul levier : l'envie :

« Quand l'homme de la rue est victime d'une telle illusion, on peut le comprendre. Quand le démagogue se sert de l'illusion comme d'un moyen pour arriver à ses fins, il manie une épée à deux tranchants ; toutefois, de son point de vue, il agit judicieusement. Mais quand un philosophe se laisse abuser au point de proclamer le "bien-fondé" et l'autorité de pareille illusion, on se trouve en face soit d'un manque total de scrupules, soit d'un grave égarement du sens moral. Et pourtant, les doctrines sociales de notre époque ont emprunté cette voie funeste dès l'origine ; et le fait que cette orientation, précisément, de leurs idées ait fait florès et se soit répandue doit être considéré comme une catastrophe pour tous les mouvements sociaux jusqu'à ce jour... Sur ce point, comme dans tant d'autres domaines de notre vie sociale, le plus gros du travail reste encore à faire[66]. »

Hartmann interrompt ici sa réflexion. Il pensait probablement à une sociologie capable d'ouvrir la voie à certaines actions altruistes n'allant pas chercher leur motivation dans l'envie. Il s'agit peut-être là d'un problème insoluble, car l'envie est ancrée dans nos rapports inter-individuels de manière bien plus profonde qu'il ne l'avait imaginé.

Eugène Raiga

Le seul auteur à avoir écrit jusqu'ici une monographie de l'envie est Eugène Raiga. Son livre *L'Envie* traite en vingt-quatre chapitres, soit 250 pages, l'ensemble des phénomènes se rapportant à l'envie au sens strict. Il parut en 1932. Depuis 1900, Raiga avait publié assez régulièrement des livres ayant pour sujet, entre autres, le droit public, l'économie de guerre, la diplomatie et la fonction publique.

Raiga se réfère à Spinoza selon qui les passions humaines et leurs particularités sont à classer parmi les phénomènes naturels accessibles à la recherche scientifique. Il commence par une phrase de Tartuffe : Les envieux mourront, mais l'envie jamais. Raiga considère la jalousie comme la mère de l'envie et attire l'attention sur les nombreux cas où l'on confond ces deux passions. Mais selon lui, le concept d'envie embrasse un champ plus vaste que celui de la jalousie. Toutes deux ont une importance capitale dans la vie en société. Elles sont les ressorts les plus actifs et les plus puissants de notre comportement. Si nous pouvions enregistrer la jalousie et l'envie dans un individu comme nous le faisons pour un encéphalogramme il nous serait facile d'expliquer ses autres états passionnels et toute sa conduite.

Puis Raiga analyse l'envie dans une série très conventionnelle de chapitres. Il en recherche d'abord l'origine, en montre les liens avec la jalousie, examine le phénomène d'« indignation causée par l'envie », les rapports entre envie et admiration. Il consacre deux chapitres aux différentes formes de jalousie, sexuelle ou d'ordre plus général. Vient ensuite la phénoménologie topographique de l'envie : dans la famille, entre amis, dans la petite ville, dans les différents milieux de la grande ville, entre avocats, chez les médecins et les chirurgiens, parmi les fonctionnaires, dans l'armée, entre poètes et écrivains, peintres et sculpteurs, le rôle de l'envie dans la critique artistique (Schopenhauer déjà avait insisté sur cet aspect), l'envie dans le monde des savants et entre chefs de guerre victorieux.

Digitalizado com CamScanner

Trois chapitres ont trait à l'envie dans la démocratie, en particulier à l'envie éprouvée par les masses et à son rôle dans les aspirations des socialistes. En conclusion, on trouve une analyse de l'envie dans la vie religieuse et sur le plan international. Le dernier chapitre est consacré à la fonction sociale de l'envie.

Comme d'autres auteurs, Raiga voit la différence entre la jalousie et l'envie dans le fait que la première présuppose la perte effective d'un bien possédé auparavant. Pour montrer la différence entre envie et admiration, il se sert d'un exemple : comparant l'état d'âme de deux concurrents engagés dans un tournoi sportif et celui des spectateurs, il montre que ces derniers peuvent admirer les deux adversaires sans éprouver d'envie. Raiga partage l'opinion de nombreux auteurs qui tiennent l'envie pour un vice, une passion négative et dissolvante. Elle n'engendrerait qu'une seule vertu : la modestie. Bien qu'aux yeux de Raiga rien ne puisse pallier les défauts de l'envie et des envieux, et bien que l'envieux type soit condamné, par son envie, à ne jamais devenir ou obtenir ce qu'il envie, la modestie inspirée par la crainte de provoquer l'envie, si nécessaire à la vie en société, est d'une importance capitale sur le plan social : même si cette modestie n'est le plus souvent qu'affectée et hypocrite, elle n'en favorise pas moins la cohabitation des hommes. Elle donne à celui qui vit sur un échelon extrêmement bas de la société l'illusion de n'être pas rejeté dans les ténèbres extérieures. Pour l'essentiel, Raiga analyse l'envie selon les mêmes critères que nous. Il montre son omniprésence, son caractère inévitable, son rôle dans la politique du XX^e siècle ; il attire l'attention sur les réactions des gens face aux formes multiples d'envie : elles rendent possible, paradoxalement, la vie en commun dans un groupe social donné. Raiga ne semble pas avoir connu la grande étude de Max Scheler sur l'envie. Il ne parle pas non plus de Nietzsche. Sa bibliographie repose pour l'essentiel sur quelques psychologues et historiens français de la fin du XIX^e siècle. Théodule Ribot revient souvent, les moralistes français (entre autres Diderot, La Bruyère, La Rochefoucauld) lui fournissent des citations et des jugements. Schopenhauer est

nommé une fois, Henri Bergson (*Essai sur le rire*), Spinoza et Aristote quelques fois, J. Bourdeau, Pierre Janet, G. Tarde et Renan à plusieurs reprises.

Ce qui manque le plus, dans le livre de Raiga, ce sont les observations ethnographiques et anthropologiques sur les manifestations de l'envie chez les peuples primitifs. Il est vrai toutefois que beaucoup de choses n'ont été découvertes et publiées qu'après la parution de son livre. Il évoque quelque part l'envie chez les animaux, en particulier chez le chien ; mais l'ethnologie, qui a connu depuis son époque un important développement, ainsi que l'étude du comportement n'ont pas joué de rôle dans sa recherche. Il en est de même pour la psychanalyse : elle n'a pas influencé ses travaux.

Peut-être faut-il noter une coïncidence : vers l'époque où le livre de Raiga sortait à Paris – un an plus tard exactement – le sociologue danois Svend Ranulf commençait à publier, tout à fait indépendamment des recherches de son confrère, sa vaste étude en deux volumes sur l'envie éprouvée par les dieux et la justice criminelle à Athènes, ouvrage à caractère nettement plus scientifique que l'essai de Raiga.

Raiga attire l'attention, dès les premières pages, sur une confusion que nous avons déjà relevée souvent dans la langue courante et dans la littérature tant allemande qu'anglaise : il nous fait remarquer que même des auteurs de renom et sensibles aux nuances de vocabulaire utilisent les mots jalousie et envie comme s'il s'agissait de deux termes interchangeables[67]. Il cite plusieurs exemples tirés de la littérature française. En revanche selon lui La Rochefoucauld met nettement en relief la différence qui nous intéresse : la jalousie est très souvent une attitude justifiée et conforme à la raison, car elle veille sur un objet que nous possédons mais craignons de perdre ; l'envie, elle, est une rage qui rend insupportable la pensée de tout bien arrivant à autrui[68].

Digitalizado com CamScanner

L'envie provoquée par l'indignation

Un autre moraliste français, Rivarol, avait déjà signalé cet étrange phénomène : notre capacité mentale à établir des comparaisons est, dans le domaine de la raison, la source de la justice, mais dans le domaine affectif elle devient la mère de l'envie. Raiga développe cette pensée[69]. L'envie naît toujours de la comparaison de deux situations. Par définition, la possibilité de faire des comparaisons doit, à elle seule, mener à un diagnostic : celui de l'infériorité de l'un des deux termes confrontés. Comme nous l'avons déjà vu et le verrons encore, ce qui importe n'est pas le prestige dont jouissent dans l'absolu deux personnes qui se comparent ou la distance dans l'absolu entre les deux termes d'une comparaison. Comparer, c'est, potentiellement, envier, sauf si des sentiments ou des points de vue interviennent pour apporter une compensation ou un soutien. Envie et indignation relèvent, pour Raiga, du même processus psychologique mais il existe deux espèces d'envies : l'envie ordinaire, vulgaire qu'il faut réprouver (et que, pour cette raison, on dissimule le plus souvent) et l'envie-indignation que l'on peut excuser, voire justifier[70]. (La *public-envy* de Francis Bacon.) Selon Raiga, ces deux formes d'envie ont la même origine. Ne sont susceptibles de les distinguer que les hommes impartiaux, doués du sens de l'équité et de la justice.

Raiga donne à entendre que son concept d'« envie-indignation » ressemble à l'idée de la Némésis telle qu'Aristote la décrit dans son *Éthique à Nicomaque* : une vive indignation, un sentiment situé à mi-chemin entre envie et malveillance (La déesse grecque Némésis avait pour tâche de veiller à ce qu'en toute chose fût respectée la mesure ; on la considère comme l'ennemie du trop grand bonheur ; elle incarnait donc ce que les Grecs pensaient être l'envie éprouvée par les dieux). Raiga écrit : « La morale exige de tout noble cœur qu'il se réjouisse du bonheur d'autrui et le partage, *gaudere felicitate aliena*. Et l'on voit effectivement les belles âmes pratiquer cette vertu, mais l'envie est là, partout présente sur notre planète et souffre de tout ce qui fait la joie et la fierté d'autrui[71]. »

Derrière l'envie impuissante et destructrice, Raiga reconnaît la tendance naturelle, l'impulsion, sans laquelle bien des choses que nous comprenons dans le mot « civilisation » n'auraient sans doute pas vu le jour. Le problème pour l'homme habité par l'envie est précisément de savoir si elle provient d'une indignation légitime. Ce problème de la défense valable ou irrecevable de l'envie ne cessera de nous préoccuper dans ce livre[72].

L'envie est une tournure d'esprit qui s'extériorise peu, que l'on voile le plus souvent. L'une de ses armes préférées est l'ironie. Raiga rappelle l'étude de Bergson sur le rire dont la fonction primitive était de rabaisser, d'intimider. Dans la stratégie de l'envie on trouve depuis toujours la glorification de la modestie et la condamnation de l'orgueil considéré comme un péché. Il semblerait que les hommes qui se sentent orgueilleux soient plus rares que ceux qui accusent les autres d'orgueil et leur en veulent pour ce motif.

Dans la famille au sens étroit du terme, donc entre époux ainsi qu'entre parents et enfants, on ne devrait pas, pense Raiga, s'attendre à découvrir de l'envie. Il s'agit d'êtres égaux entre eux et ce qui est bon pour chacun en particulier contribue au bien-être de tout le petit groupe. Mais l'expérience montre que la structure sociale de la famille n'est pas à même, dans de nombreux cas, d'éviter l'émergence entre ses membres de sentiments d'envie qui les tourmentent et les consument (Raiga ne parle pas ici de jalousie, mais bien entendu celle-ci existe, dans la famille justement). Ainsi par exemple il a vu d'avance un motif éventuel d'envie entre époux qui, depuis, est apparu effectivement dans la société américaine. Les professions libérales et les carrières qu'elles proposent étant aujourd'hui accessibles à tous, il peut arriver que l'un des époux devienne le concurrent de l'autre, gagne davantage, ait de meilleures critiques pour ses œuvres littéraires ou bien, dans le cas où ils exercent des métiers différents, se voie offrir de plus grands avantages dans son travail[73].

Dans son chapitre consacré à l'envie entre amis, Raiga cite différents exemple, tirés principalement de textes narratifs, pour

Digitalizado com CamScanner

illustrer la thèse selon laquelle il est sage, même entre amis, de compenser par un excès de modestie tous les cas où l'on est supérieur à l'autre[74]. Francis Bacon a toutefois reconnu, bien avant lui, l'inanité de cette tactique.

Raiga compare la réceptivité à l'envie dans la population des petites villes à celle des Parisiens et trouve que l'envie si caractéristique des communautés villageoises ou de la petite ville ne disparaît nullement dans la métropole. Elle s'y manifeste tout autant, mais à l'intérieur de sphères déterminées : milieu professionnel, voisins de quartier, habitants d'un même immeuble, etc. Si l'on considère une grande agglomération, l'envie règne dans une multiplicité d'« îlots » auxquels Raiga consacre un chapitre à part[75].

L'envie en France

Vers la fin de son livre, Raiga en vient à examiner la question de l'envie dans la démocratie. Il n'ajoute rien à ce que tel ou tel auteur de XIX^e^ siècle, Jacob Burckhard ou Nietzsche entre autres avaient déjà reconnu. Certaines de ses observations éclairent d'un jour nouveau la vie politique parisienne et permettent de comprendre de nombreux événements ayant eu pour théâtre la France d'après 1945. Selon lui le Français serait par nature un niveleur acharné, un anarchiste. Raiga rappelle l'usage de l'ostracisme à Athènes et reproche à Montesquieu d'avoir estimé qu'il s'agissait d'un mal fort bénin. La crainte qui règne en France chez les petites gens et chez les parvenus devant la vraie grandeur serait à l'origine de la maxime selon laquelle les principes sont tout et les individus ne sont rien. Raiga considère d'un œil fort critique les systèmes électoraux du XX^e^ siècle, mais il pense que, malgré tout, il doit bien se trouver de temps en temps un candidat qui s'efforce honnêtement d'œuvrer pour le bien commun. La hiérarchie des différents ministères qu'un président du Conseil doit répartir entre ses collaborateurs crée immanquablement des

envieux, et les épouses des hommes politiques ne sont pas les dernières à éprouver ce sentiment.

Raiga s'inquiète de voir qu'on excite de plus en plus les appétits des masses et leur envie, mais il critique aussi en termes très vifs ses contemporains aussi naïfs que stupides, dilapidant en achats somptuaires et sans se préoccuper de l'envie suscitée ainsi dans les classes plus modestes, une fortune dont ils ont hérité. Raiga se rend compte que l'envie naît de la proximité sociale : l'épicier du coin ne se compare jamais au millionnaire. Mais l'ère du socialisme égalitaire dans laquelle vit Raiga fournit à des catégories sociales de plus en plus larges au moins l'illusion que chacun peut se comparer à chacun.

Raiga rappelle la différence qu'il avait établie entre l'envie vulgaire, banale, et l'envie-indignation, susceptible, elle, d'être légitimée. Que des couches de population opprimées, défavorisées, effectivement victimes d'une injustice puissent, sous l'éperon de l'envie, passer à l'action, est à ses yeux chose légitime. Mais qui possède le droit et le pouvoir de décider quelle forme d'envie est fondée en droit ? Quel homme politique occupé à allumer les feux de l'envie dans les masses se demande en conscience s'il ne fait qu'aspirer au pouvoir et à ses privilèges ou s'il veut combattre l'injustice dont d'autres sont victimes ?

Raiga ne croit guère aux promesses et aux idées utopiques des socialistes qui emploient l'envie comme procédé pour fonder une société libérée de l'envie. Il fustige la méthode des socialistes, basée selon lui sur l'envie et utilisant le désir de vengeance des envieux pour détruire un système social sans pouvoir le remplacer par un autre qui serait meilleur. Mais, dit-il, c'est justement cet effet assuré de l'envie qui explique le grand succès des mouvements inspirés par le socialisme[76]. Une révolution sociale, ajoute-t-il, ne change rien au destin de l'homme en général. Elle ne crée que de nouveaux privilégiés, installe d'autres gens dans les fauteuils confortables et laisse le plus souvent derrière elle plus d'envieux qu'elle n'en a apaisé. Contrairement à ce qu'elle croit, la révolution marxiste est incapable de changer la nature humaine. L'ambition,

Digitalizado com CamScanner

l'orgueil, la vanité la jalousie et l'envie continuent, immuables, à agir sur le comportement de l'homme[77]. Une génération après la sortie du petit livre de Raiga, de multiples exemples nous ont déjà montré à quel point son diagnostic était juste.

Raiga ne parle que brièvement de l'envie entre nations. Elles peuvent s'envier et se haïr tout comme les individus. Depuis le livre de Raiga, l'Histoire l'a prouvé à d'innombrables reprises. Sa prédiction selon laquelle l'établissement de gouvernements et de sociétés socialistes ne supprimerait pas l'envie et la jalousie entre nations a été largement confirmée, elle aussi, depuis 1945 : Des satellites du bloc oriental s'envient au sujet de biens qui leur viennent de l'U.R.S.S. ou des U.S.A., et des pays en voie de développement à direction socialiste se jettent l'un à l'autre des regards envieux et agressifs, cherchant à savoir qui peut gratter la plus forte part de l'aide au développement.

En conclusion, Raiga nous fait comprendre son point de vue sur l'envie et les sentiments qui l'accompagnent en se servant d'une citation de Spinoza : Je n'ai pas rencontré de vices, mais uniquement des phénomènes naturels liés à la spécificité de l'être humain. Nous ne sommes ni envieux ni jaloux de naissance, nous le devenons, d'après Raiga, au cours de nos expériences face à la société (de notre « processus de socialisation » dirait-on aujourd'hui). Ces deux sentiments font partie intégrante de la vie en commun et, parce que nous devons sans cesse tenir compte de l'existence de personnes envieuses, nous choisissons des comportements adéquats. De toute évidence, Raiga estime qu'il est parfaitement légitime d'adopter dans la vie sociale certaines de ces manières d'être ou d'agir destinées à écarter l'envie. Mais il ne semble pas avoir imaginé le moins du monde que les contraintes découlant de ce choix puissent avoir des effets pervers, entravant le développement de l'individu et de la civilisation. C'est qu'il n'avait pas connaissance, entre autres, des données de l'ethnologie comparée.

La définition générale de l'envieux que donne Raiga concorde avec celle de Scheler : « Toutes les formes d'envie dont il a été question dans ces chapitres peuvent se résumer en peu de mots.

Il s'agit ni plus ni moins des réactions des vaincus face aux vainqueurs, des faibles face aux forts, de l'attitude des peu-doués devant ceux qui le sont davantage, des pauvres devant les riches, des humiliés devant les arrogants. Ces confrontations ont des effets variables et d'intensité différente selon les cas et selon le tempérament et le caractère du sujet concerné[78]. » Et comme nous sommes en permanence dans une position défensive vis-à-vis des envieux, la vie sociale tout entière en reçoit une coloration caractéristique. Telle est, selon Raiga, la fonction sociale de l'envie.

Les partis de l'envie

Pour conclure, il revient une fois encore sur le problème des mouvements révolutionnaires et sur les socialistes. Ces derniers n'admettent pas qu'on les accuse de complaisance à l'égard de l'envie et proclament qu'ils combattent pour la cause de la justice. Raiga répète qu'il s'agit forcément de l'envie chez les membres d'un parti qui par ailleurs se déclarent eux-mêmes déshérités et privés des biens qui font le bonheur des hommes. Le sentiment de tristesse et de colère qui s'empare d'un homme au spectacle des bonnes choses que d'autres possèdent en abondance et le pousse à s'écrier : Pourquoi eux et pas nous ? ne mérite qu'un seul nom : l'envie[79].

Toutefois, admet Raiga, la force de ce cri exige une réflexion aboutissant à une comparaison. Il faut poser le problème du mérite. Voici l'opinion de Raiga sur ce point : la réaction contre l'envie vulgaire donne naissance à la vertu de modestie, de la même manière, la réaction contre l'envie-indignation devrait être un examen – devenu nécessaire – du droit aux privilèges. On pourrait donc (c'est une idée que Raiga ébauche à la fin de son essai) aller jusqu'à voir dans l'omniprésence de l'envie un facteur contribuant à l'harmonie relative de la société[80].

Le mérite de Raiga est d'avoir cherché à décrire les multiples formes sous lesquelles se présente l'envie dans les différents

Digitalizado com CamScanner

groupes sociaux. Il montre combien le problème a peu changé depuis l'Antiquité ; il nous met en garde contre un optimisme qui chercherait à nous faire croire à la disparition de l'envie sous l'effet d'une quelconque réforme. C'est une donnée fondamentale de notre existence, il faut nous résigner à en tenir compte, mais nous pouvons, dans une certaine mesure, échapper à ses effets si nous affichons une modestie judicieusement calculée. Toutefois Raiga surestime précisément cette possibilité de se protéger des envieux par des procédés mûrement réfléchis. Francis Bacon déjà avait découvert à quel point l'envieux s'irrite quand il remarque qu'on veut lui enlever le motif de son envie.

Raiga était le Parisien type du premier tiers de notre siècle, homme à la vaste culture, familier des belles-lettres, des classiques, mais aussi des intrigues politiques de son pays. Son urbanité et son savoir-vivre l'ont peut-être empêché de discerner certaines formes extrêmes d'envie. Ainsi, par exemple, il ne parle que très fortuitement du crime provoqué par l'envie. Certes, comme le fit José Ortega y Gasset à la même époque, il nous met en garde contre le soulèvement des masses envieuses et il voit la société gouvernée par l'envie courir à sa perte, mais au fond de lui-même il demeure confiant : d'une manière ou d'une autre, les hommes viendront à bout des problèmes posés par l'envie. L'horreur métaphysique ressentie par Herman Melville durant la rédaction de son roman *Billy Budd* n'effleure même pas Raiga.

Il reste à mille lieues des analyses pénétrantes, compréhensives, riches de perspectives, que Max Scheler a consacrées au phénomène du ressentiment et à celui de l'envie qui s'y rattache. On ne peut pas non plus comparer l'essai de Raiga avec l'imposante étude de Svend Ranulf qui, d'une part tenait compte des travaux de Scheler et, d'autre part, avait su exploiter méthodiquement et avec une rare précision dans le détail une somme énorme d'informations sur le sujet. Nous avons néanmoins rendu compte par le menu du livre de Raiga, car il est le seul, à notre connaissance, qui ait étudié l'envie proprement dite, ne considérant la jalousie que comme un épiphénomène. On constate, chose étrange, que

Raiga ne s'intéresse pratiquement pas au ressentiment en tant que phénomène original. Voilà pourquoi, *L'envie* est à nos yeux un exemple montrant quels axes de recherches furent choisis et quelles connaissances nouvelles nous furent offertes voilà trente-cinq ans à peu près, lorsqu'un écrivain français choisit, dans sa sagacité, de consacrer une monographie à l'envie.

Digitalizado com CamScanner

Chapitre 12

La politique, facteur d'apaisement de l'envie

Le fonctionnement de la démocratie exige que différents groupes et leurs chefs ou porte-parole soient au pouvoir alternativement. De temps en temps, par conséquent, il faut que les uns attaquent avec plus de succès que les autres leurs concurrents, les critiquent et fassent peser sur eux des soupçons. Même si, ce qui est peu probable, une campagne électorale devait se dérouler un jour sur un plan purement intellectuel et si on n'y usait que d'arguments scientifiquement justifiés et logiques, les querelles d'écoles souvent virulentes et irrationnelles et les petites jalousies entre les différents camps ne permettent guère d'espérer que le ton et le niveau de la démocratie en soient améliorés. Il s'agira toujours de réduire systématiquement à néant la thèse d'un adversaire. Même si de toute évidence elle prête le flanc à des critiques fondées sur la raison, une attaque usant de moyens qui relèvent de l'affectivité sera toujours payante.

Ce serait miracle si le processus démocratique s'abstenait une bonne fois de se servir du motif de l'envie[1]. Son efficacité vient de ce qu'il suffit, en principe, de promettre à l'envieux la suppression ou la destruction d'un bien que l'Autre possède, sans être obligé d'offrir quelque chose en échange[2]. L'aspect négatif de l'envie permet au plus incapable des candidats d'édifier un programme à peu près crédible, car, arrivé au pouvoir, le premier venu peut

Digitalizado com CamScanner

accaparer ou défaire[3]. Créer des valeurs nouvelles, des emplois ou du capital par exemple exige un programme précis. Bien entendu il y aura toujours des candidats qui promettront des novations positives, mais souvent on voit clairement que, sous la surface de leur argumentation, ils spéculent sur l'envie.[4]

Typologie de l'envie en politique

On décèle le rôle joué par l'envie lorsque par exemple, dans le secteur privé aussi bien que public des mesures économiques, judicieuses et susceptibles, sans conteste, de servir à longue échéance l'intérêt général restent à l'état de projets, parce que – du côté du législateur – on craint l'envie obscurément ressentie par ceux à qui ces mesures causeraient du tort dans un premier temps ou ne rapporteraient rien alors que d'autres sembleraient en tirer bénéfice. Dans plusieurs pays, la politique du logement offre de nombreux exemples de cet état d'esprit[5].

Chose curieuse, on parle moins volontiers du rôle de l'envie quand il s'agit de mesures ou d'impôts que les Anglo-Saxons appellent *punitive taxes*, c'est-à-dire impôts et décrets à caractère punitif, confiscatoire, inspirés par un esprit de vengeance tels que les impôts progressifs sur le revenu et l'héritage ou toutes les autres mesures apparentées.

En l'occurrence, le législateur s'efforce, au nom d'une égalité qu'en tout état de cause on ne saurait atteindre, d'imposer très lourdement les rares personnes qui, fût-ce pour des motifs dont chacun admet la légitimité, ont nettement mieux réussi sur le plan économique – ou ont bénéficié de meilleures chances – que la masse des autres. La recherche empirique dans le domaine des sciences sociales a démontré que, sur ce point précis, il doit s'agir d'un égalitarisme prôné par de petits cénacles d'intellectuels, car l'électeur moyen éprouve rarement un sentiment concret d'envie à la pensée des gros revenus[6]. L'envie choisit le plus souvent pour cibles ceux qui sont à peu de chose près nos égaux.

Dans le domaine politique, nous nous rendons très rarement compte des spéculations ayant pour objet une mauvaise conscience latente, un sentiment de culpabilité chez les personnes ou les représentants d'intérêts économiques qui, d'une manière ou d'une autre, se situent au-dessus de la moyenne. En clair : le législateur prend des décisions touchant à l'économie ou aux finances non pas tant sous la pression de sentiments d'envie exprimés par les classes les plus pauvres de la population et susceptibles de troubler l'ordre social, qu'en utilisant des sentiments irrationnels de culpabilité. Il faut faire quelque chose, car Untel est vraiment trop favorisé par la réussite ; on ne se demande même pas si la décision aura un effet favorable pour ceux à qui on croit faire plaisir. Il faudrait analyser un jour de ce point de vue l'hystérie qui pousse les parlements à distribuer des cadeaux au moment des élections ; je crois qu'il ne s'agit pas seulement en l'occurrence d'une pêche aux voix : chez certains c'est aussi une façon de décharger sa conscience.

L'affaire est plus compliquée quand il s'agit de prendre des décisions législatives en faveur de groupes jouissant encore d'un capital de sympathie, justifié dans le passé, mais qui, depuis longtemps, ne vivent plus dans des conditions suscitant la pitié. Il peut s'agir, dans ce cas de figure, de groupes qui, à une époque donnée, ont su jouer très consciemment de leur envie et acquérir, grâce aux sentiments de culpabilité et à l'embarras créés chez d'autres personnes, une position clé dans la politique de leur pays. C'est très précisément la situation des fermiers et des syndicalistes aux U.S.A. ainsi que des marins du commerce en Norvège : dans les années qui ont suivi 1945, les membres de ces branches d'activité avaient été exemptés de certains impôts sur le luxe. Il est possible que de simples cultivateurs ou des ouvriers en aient conçu dès le début une envie-indignation parfaitement légitime. Mais pourquoi cet état de chose a-t-il pu s'institutionnaliser et devenir un tabou politique ? À notre avis, une analyse des forces politiques en présence doit être complétée dans ce cas précis par une recherche des motivations. Le même scrupule qui nous retient lorsque nous

Digitalizado com CamScanner

sommes sur le point de jeter une miche de pain par trop rassie nous retient probablement aussi quand nous devons voter contre un privilège dont bénéficie le paysan.

L'utilisation de l'envie échappe à toute échelle de valeurs

On ne peut élever aucune objection, du point de vue scientifique, quand on voit un mouvement social, un parti politique, une secte, etc. utiliser le motif de l'envie comme point de départ ou comme moyen d'action auprès de ses adhérents ou de ceux qui ne sont pas encore convaincus. Empiriquement et vue du dehors, l'envie susceptible d'être éveillée chez l'homme n'est pas moins légitime dans ce rôle que l'amour, la soif de liberté, l'orgueil national, la nostalgie, le mal du pays ou tout autre état d'âme propre à forger et à enflammer une collectivité[7]. Même la condamnation quasi unanime de l'envie dans tous les systèmes normatifs des cultures que nous connaissons ne nous permettrait pas encore de rejeter, à l'aide d'arguments basés sur des méthodes scientifiques, un mouvement politique qui proclamerait haut et clair son intention d'utiliser ce sentiment. Peut-être existe-t-il des situations dans lesquelles il faut bien faire appel à l'envie susceptible d'être éveillée dans la majorité des hommes, car aucun autre motif ne pourrait jouer le rôle de dénominateur commun qui les pousserait, avec quelques chances de succès, à se lancer dans l'action politique. En se basant sur l'envie, on peut aussi mettre sur pied une armée secrète pour lutter contre un tyran (comme L.P. Hartley l'a montré dans son utopie *Facial justice).*

Si l'on arrive à prouver que l'envie a tenu une place importante dans l'intégration et le passage à l'acte d'un groupe d'opposants, on n'a pas démontré pour autant que l'autorité contestée faisait régner un ordre plus juste. Mais – et ce point doit être souligné – le seul fait d'organiser une opposition mue par l'envie ne démontre pas non plus qu'elle parle au nom d'une plus grande justice. L'envie, la preuve en a été faite maintes fois, peut être éveillée

puis cultivée avec l'aide de stimulants insignifiants et d'inégalités parfois purement imaginaires, si bien que les possibilités d'action qu'elle apporte en tant que telle à des groupes engagés dans une opération politique ne permettent pas de porter un jugement de valeur sur les prises de position qui, avec son concours, seront élevées au rang de doctrine d'un gouvernement.

Mais il est possible de critiquer, en se basant sur des arguments fournis par la science, l'incitation à l'envie et sa manipulation dès qu'on voit apparaître des représentations utopiques montrant une société libérée de toute envie. Lorsque les envieux sont poussés à l'action directe parce qu'on leur a promis qu'après la liquidation de l'ordre régnant naîtrait une société plus juste, où tous seraient égaux, on constate presque toujours le même résultat : les couches de population et les passions qui prennent alors le dessus sont les moins susceptibles de contribuer, ne serait-ce que très partiellement, à l'assainissement promis de la vie économique ou à une redistribution des richesses. Par la force des choses, les mesures mises en œuvre au nom de l'envie étendent leur portée à des domaines toujours plus vastes de la vie quotidienne et à des groupes toujours nouveaux de personnes relativement mieux nanties si bien qu'on assiste à une paralysie et à une désintégration croissantes de toute activité économique et politique. L'histoire contemporaine nous offre des exemples presque parfaits de ce processus dans certains pays qui furent anciennement des colonies et qui sont devenus indépendants.

Le court-circuit affectant les pays en voie de développement

Dans de nombreux pays dits en voie de développement, la situation se présente de la façon suivante : Comme nous l'avons vu dans le chapitre consacré aux effets de l'envie chez les peuples primitifs et les petites communautés villageoises, l'un des facteurs engendrant le sous-développement ou l'absence de développement d'un territoire est la barrière opposée par l'envie, l'institutionalisation

Digitalizado com CamScanner

de l'envie dans la population. Depuis peu, des anthropologues ont reconnu ce fait et l'ont signalé. Les pays et les civilisations qu'on qualifie de développés ont réussi pour l'essentiel à réaliser peu à peu l'émergence d'une société où il fait bon vivre et à dominer leur environnement à l'aide de la technique, car elles ont su endiguer, en se fondant sur des arguments sociologiques, religieux et démographiques, la crainte de tous devant l'envie de tous.

Mais si en revanche, comme il apparaît clairement dans les faits, la plupart des hommes politiques des pays en voie de développement mettent en avant une rhétorique et une conviction personnelle visant à l'aide d'arguments maladroits à intensifier l'envie de leurs compatriotes à l'égard des riches pays industrialisés, voire à accuser ceux-ci d'être la cause de leur pauvreté, il en résulte une aggravation du sentiment d'envie que, d'ailleurs, ces gens portent en eux – et à un degré très vif – du seul fait de leurs mœurs. Les instincts et les mentalités faisant obstacle au développement ne sont donc pas contrecarrés, mais soutenus et encouragés sous couvert d'orgueil national par les plus hautes autorités.

Je crois pouvoir soutenir la thèse que voici : les publicistes occidentaux qui depuis 1945 ont alimenté sans relâche l'envie des pays en voie de développement, leur fournissant encouragements et théories économiques n'ont fait qu'ajouter involontairement un fardeau de plus sur les épaules de leurs protégés, un obstacle supplémentaire au développement, qui sera bien difficile à éliminer. Si nous considérons les promesses faites aux envieux par des meneurs, nous en arrivons à nous poser une question fondamentale : est-il légitime de choisir l'envie comme instrument de l'action politique ? L'économiste expert en sciences sociales est parfaitement à même, dans certains cas, de faire la distinction entre les promesses réalisables et celles qui le sont moins ; à l'occasion, il peut même reconnaître celles qui ne le sont pratiquement pas. On n'aura pas grand-chose à objecter au chef d'une opposition s'il choisit comme point de cristallisation du mécontentement général le luxe de plus en plus visible d'un dictateur, d'un chef d'État à la légitimité contestable, d'un Premier ministre sans cesse

réélu, à condition que, créant par ce moyen un groupe d'opposition, il ne promette pas aussitôt à ses partisans que la chute du tyran améliorerait leur situation matérielle. Car enfin, les sommes amassées par un seul homme ne suffisent presque jamais, une fois redistribuées, à relever le niveau économique de tout un pays.

Il existe donc quelques cas où l'envie n'a qu'une fonction transitoire et n'est pas nécessairement élevée au rang d'institution. Des employés subalternes soucieux de la prospérité de leur firme peuvent à l'occasion provoquer la chute de leur manager incompétent en invoquant, avec une tactique appropriée, son goût, en soi anodin, pour un luxe excessif ou des actes moralement douteux. Les pages des journaux américains consacrées à la vie économique citent à tous moments de tels cas. Le succès de cette tactique est garanti, en particulier si le manager en question est coiffé par un conseil d'administration dont certains membres ont encore des accès de puritanisme ou des souvenirs d'une enfance Spartiate. Celui qui perd ainsi sa situation doit sa malchance pour une part à l'envie – qualifiée d'indignation – que son genre de vie frivole a suscitée chez les autres.

L'envie, piège pour un dictateur

On peut aussi se servir de l'envie dans le cadre d'un système dictatorial ; en effet : le sommet de l'État ressemblant le plus souvent dans ce cas à un parlement en miniature ou à un modèle réduit de circonscription électorale, il s'y produit, lorsqu'il y a lutte pour le pouvoir, un véritable concours de popularité. C'est ainsi qu'à la fin de 1964 les hommes qui, au Kremlin, provoquèrent la chute de Krouchtchev utilisèrent sans conteste l'envie comme moyen d'action, par exemple en faisant allusion à son népotisme, sa vanité ou ses voyages à l'étranger. Leo Strauss a montré dans son étude que le monarque absolu, le tyran absolu était aux yeux des penseurs grecs un potentat sans cesse menacé par l'envie, et pas seulement par celle qu'éprouvent les dieux[8].

Digitalizado com CamScanner

Nous devrions de temps en temps voir les choses sous l'angle « humain, trop humain » et ne pas toujours penser à la raison d'État lorsqu'il s'agit de voyages de nos gouvernants. Presque tous les hommes qui ont réussi à devenir des personnalités de premier plan aiment voyager, surtout depuis que la chose est devenue si facile. Ne pas être libre de partir en voyage, surtout lorsque l'argent n'est pas un facteur de décision, fait très mal. Qu'on pense au manque relatif de liberté d'un monarque, d'un prince consort ou même d'un président ou d'un Premier ministre dans le monde libre : il ne franchira que rarement pour son seul plaisir les frontières de son pays, car on supposera immédiatement à tout voyage des motifs graves et de grande portée, relevant de la politique internationale. Mais combien plus grand est le manque de liberté d'un chef d'État en Union soviétique ! Tout voyage à l'étranger augmente le danger d'un sabotage dans son propre pays. Les chefs d'État des pays libres, eux, sont la plupart du temps parfaitement à leur aise dans un monde aux aspects variés et agréables où ils peuvent se déplacer comme ils le souhaitent. Le désir qui étreint le chef d'un système totalitaire de se permettre une promenade au cours de laquelle il fera quelques achats, dans les rues de Genève, Vienne, Paris ou New York est infiniment plus lancinant. C'est pourquoi celui d'entre eux qui réalise ce rêve est assuré de provoquer l'envie de ses collègues. Les raisons de son voyage à l'étranger leur paraîtront bien plus suspectes qu'à nos diplomates et journalistes occidentaux. Il n'est pas interdit de penser que le ressentiment qui a contribué à la chute de Krouchtchev est dû en partie à l'habileté avec laquelle il sut organiser des voyages nombreux et distrayants hors des frontières pour lui-même et pour sa famille.

L'erreur fondamentale du socialisme

On comprend la répugnance d'un publiciste de gauche ou d'extrême gauche à réfléchir au concept et au problème de l'envie. Il doit, sur cette question, créer une zone où règnera un tabou,

il doit consacrer tous ses efforts à refouler, si possible chez tous ses contemporains et pour toute une époque la tentation de penser à l'envie. On trouve, il est vrai, parmi ceux qui lui apportent une aide spontanée, des esprits sérieux qui partagent de tout leur cœur ses vues sublimes, qui vont même jusqu'à le suivre quand il prêche une politique et une éthique politique dans laquelle l'envie courante joue un rôle prédominant, mais beaucoup d'entre eux, fussent-ils des socialistes convaincus, ressentent malgré tout que, de nos jours, il est difficile de légitimer l'envie et de lui reconnaître une valeur quelconque dans la plupart des sociétés occidentales. Ou, pour reprendre mon idée sous une autre forme : aussi longtemps qu'il s'agit d'utiliser des sentiments latents d'envie, faciles à attiser dans des groupes d'électeurs, d'affiliés, voire dans la population tout entière d'un pays contre des étrangers (le calcul d'Hitler se fondant sur l'envie éprouvée par l'ensemble des Allemands à l'égard des « possesseurs de colonies ») dans l'intention d'avoir l'appui des envieux pour conquérir le pouvoir, il est rationnel, du point de vue politique, de spéculer sur une envie omniprésente dans l'âme humaine. En agissant ainsi, les mouvements socialistes ont usé d'un moyen qui leur était fourni, à un moment donné, par le développement de l'industrialisation. En soi, l'envie ne connaît pas de partis. On peut la mobiliser aussi bien contre un gouvernement socialiste installé au pouvoir depuis fort longtemps que contre un gouvernement conservateur ou libéral. Mais il existe une différence fondamentale : l'homme politique non socialiste désignera toujours pour cible à l'envie et à l'indignation de ses électeurs des écarts précis commis par ses adversaires : dépenses de luxe, train de vie, népotisme, etc., mais il ne fera pas croire à ses partisans ni ne se convaincra lui-même que dès son arrivée au pouvoir il instaurerait une société où tous seraient bientôt pratiquement égaux et où, de ce fait, l'envie n'existerait plus.

C'est cette partie précisément du programme socialiste qui est déloyale et utopique. L'exploitation, dans un esprit utilitaire, de sentiments d'envie à seule fin de renverser un gouvernement n'a au fond guère plus à voir avec le socialisme qu'avec n'importe

Digitalizado com CamScanner

quel autre parti ou groupe. L'aspect tragique de la pensée socialiste réside uniquement dans le fait de vouloir fonder tout un système d'économie politique et tout un programme de mesures coercitives sur une chimère : celle de fonder une société libérée de toute envie. Le socialisme marxiste s'est proposé là une tâche impossible à mener à bonne fin aux yeux de l'anthropologue et insensée du point de vue du sociologue. Dans la mesure où le socialisme, reprenant à son compte des idées en faveur chez les peuples primitifs et qui font obstacle à leur développement, part du principe que chaque homme porte nécessairement tort à tous ceux qui n'ont pas le même sort que lui, il est bien moins susceptible de créer une société ignorant plus ou moins l'envie que ne l'ont été justement les systèmes sociaux qu'il rêve de remplacer.

Voilà plus d'un demi-siècle déjà que Scheler a reconnu à quel point envie et ressentiment sont des rouages essentiels de certains partis ; mais si les problèmes sociaux sur lesquels ceux-ci basent leurs critiques étaient résolus, ils perdraient tout pouvoir et disparaîtraient du champ politique.

« Plus une pression sociale permanente est ressentie comme faisant partie de la destinée humaine en général, moins elle pourra provoquer la naissance de forces capables de modifier concrètement la situation ; en revanche, elle donnera lieu à une *critique* s'exprimant à propos de tout et de rien mais incapable de définir des buts positifs. La spécificité de cette "critique", que l'on pourrait appeler "critique née du ressentiment" est que toute mesure destinée à améliorer des situations considérées comme insupportables n'engendre pas de la satisfaction – comme c'est le cas pour une critique visant des buts positifs – mais provoque, au contraire, du mécontentement, car elle endigue le plaisir qu'il y a à se plaindre et à cultiver des pensées négatives. À propos de tel ou tel de nos partis politiques actuels [cette phrase date de 1912] on peut dire à bon droit ceci : rien ne saurait les irriter davantage, eux et leurs représentants, que de *réaliser* une partie des exigences contenues dans leur programme ; on peut également gâcher le plaisir qu'ils éprouvent à faire de l'opposition systématique en appelant certains des leurs à coopérer de façon

positive à l'activité gouvernementale. La "critique née du ressentiment" a ceci de particulier qu'elle ne "veut" pas sérieusement ce qu'elle prétend vouloir ; elle ne critique pas pour faire cesser un mal, mais elle l'utilise pour s'exprimer à tout prix[9]. »

« Une couronne d'épines en or massif » : L'élection présidentielle de 1896 aux U.S.A. vue sous l'angle de l'envie

Lorsqu'un homme politique, à plus forte raison un candidat à un poste élevé veut exploiter l'envie qui sommeille dans les groupes d'électeurs dont dépend son sort, il fera bien de s'arranger pour que figure dans son programme un article qui semble réalisable une fois pour toutes par un acte législatif très simple. Même s'il s'agit en l'espèce d'une affaire très compliquée à propos de laquelle les spécialistes eux-mêmes ne sont pas d'accord, les avantages sont presque tous du côté de l'assaillant. Son adversaire, obligé d'expliquer en termes rationnels, à une foule qui darde sur lui des regards irrités, chargés de ressentiment ou d'espoir, pourquoi il juge cette loi inquiétante, inefficace ou prématurée, a une position infiniment moins agréable. Mais, dans certaines circonstances historiques, il peut l'emporter malgré tout.

L'élection présidentielle de 1896 aux États-Unis illustre parfaitement cette affirmation. Il s'agit de l'un des rares cas où une campagne électorale tournait presque exclusivement autour d'une controverse unique et clairement définie qui, de l'avis d'une des parties au moins, aurait pu être résolue par une simple loi devant laquelle tous auraient été égaux au plein sens du terme : il s'agit de la question du bimétallisme, des deux monnaies. Dans ce cas de figure, les monnaies d'or et d'argent, dont la valeur respective est fixée par la loi, sont mises en circulation en tant que moyens légaux de paiement, jusqu'à un niveau qui n'est pas limité.

Il est facile d'imaginer que les deux métaux précieux les plus importants puissent servir de cible à une politique fondée sur

Digitalizado com CamScanner

l'envie ; mais le spectacle qu'offrirent alors les tenants de l'argent métal, prétendant avoir derrière eux les masses mues par l'envie et s'emportant contre les représentants de l'or (« gold-bucks ») est riche en enseignements. Compte non tenu de l'égalitarisme dissimulé sous certains arguments (l'argent vaut bien l'or ; l'homme qui tient dans sa main une pièce d'argent est l'égal de celui qui tient une pièce d'or), la politisation du bimétallisme dans l'Amérique de la fin du XIX^e siècle prouve qu'il n'est jamais nécessaire d'invoquer des différences importantes ou des incompatibilités absolues pour mobiliser l'envie. Même une question technique précise dont la solution revient aux spécialistes de la finance, et même la valeur relative d'un métal précieux peuvent être utilisées par des démagogues pour transformer une campagne électorale en une lutte acharnée entre classes sociales, entre riches et pauvres. Commençons par puiser quelques exemples dans la rhétorique de la campagne électorale de l'été et de l'automne 1896 aux U.S.A.

William Jennings Bryan avait été désigné à trente-six ans comme candidat démocrate à la présidence. Sa promesse électorale était la réintroduction du bimétallisme qu'on avait connu depuis la création du dollar (1792) jusqu'à 1873. Son rival républicain, William Mc Kinley n'estimait pas être un spécialiste en matière de finances et les problèmes monétaires l'intéressaient peu. Voici quelques déclarations accompagnant la nomination de Bryan : « Bryan représente le peuple, les pauvres gens. Aujourd'hui nous assistons à la lutte entre les pauvres et les riches... Tout le monde, à l'exception des représentants de Wall Street, des grandes entreprises et des cartels votera pour lui. » Ainsi parlait un chef de L'American Federation of Labor. Un porte-parole du syndicat du papier peint déclara que la nomination de Bryan marquait la première convention démocratique depuis vingt-cinq ans, car elle « avait enfoncé au cœur de chacun des deux partis un énorme coin qui opposait directement les masses aux classes.[10] ».

Au cours de la convention républicaine où devait se décider la nomination du candidat, une partie des délégués fit défection au moment où fut posée la question de l'argent et se retrouva

derrière Bryan. Ceux qu'on appela alors les républicains d'argent s'approprièrent la rhétorique de la classe des débiteurs : Bryan « représente le grand principe du bimétallisme qui est à nos yeux la source de l'humanité et de la civilisation[11] ». « Nous croyons que le retour au système monétaire de 1792-1873 est le seul capable de nous donner l'espoir de venir en aide à toutes les classes économiquement défavorisées, à l'exclusion de ceux qui, en qualité de créanciers, vivent des revenus de leur fortune[12]. »

Bryan, l'un des meilleurs orateurs de son temps il faut le dire, capable de se faire verser par ceux-là mêmes qui l'invitaient des honoraires et des frais de déplacement, entretenait chez ses auditeurs un seul et unique espoir : celui du retour au bimétallisme :

« Vous devez admettre que le règlement de ce problème monétaire est de la plus haute importance. Quand il sera résolu, il ne restera plus rien d'autre à faire. » Et Bryan réussit à formuler la question de la monnaie d'une manière qui lui permit de flatter les tendances pseudo-socialistes (populistes) d'un grand nombre de ses concitoyens[13]. La phrase la plus célèbre grâce à laquelle il réduisait ses adversaires au silence était : « Vous ne devez pas enfoncer sur la tête des travailleurs cette couronne d'épines, vous ne devez pas clouer l'humanité à une croix en or[14] ! »

L'or, cet autre aspect du diable

Bryan réussit en un bref laps de temps à donner au mot « or » un arrière-goût antidémocratique, maléfique, indécent, de sorte que ses adversaires préférèrent ne plus l'utiliser. Un journal républicain de l'Est publia ce commentaire : « Enfin le major Mc Kinley a prononcé le mot "or", et il se fait l'effet d'un gamin qui, après de longues réflexions a fini par plonger sa tête sous l'eau. Dorénavant, il répétera souvent ce geste pour montrer qu'il n'a pas peur[15]. »

Il est nécessaire de donner ici une courte rétrospective de l'histoire monétaire afin de montrer pourquoi la question de l'argent-métal fut au centre de vifs débats aux U.S.A. en 1896. Jusqu'au

Digitalizado com CamScanner

milieu du siècle dernier à peu près, la monnaie d'argent avait été le principal moyen de paiement. Toutefois l'Angleterre avait introduit en 1816 déjà l'étalon-or, et aux États-Unis les défenseurs du bimétallisme ne manquaient jamais de faire appel aux sentiments nationalistes et anti-britanniques. Depuis la découverte de l'Amérique, la production d'argent était devenue de trente à quarante fois supérieure à celle de l'or. Les États-Unis avaient accédé au premier rang parmi les producteurs de ce métal. Lorsque la fondation de l'Union entraîna la création d'une monnaie et d'un système monétaire propres, on choisit le bimétallisme. Cela signifie concrètement qu'au nom d'une loi fédérale, l'or et l'argent furent déclarés moyen de paiement pour toute somme, quel qu'en fût le montant. Leur valeur respective fut fixée à 15, parfois 16, contre 1. Toute personne possédant de l'or ou de l'argent pouvait se rendre à la Monnaie et faire battre des pièces qui avaient aussitôt cours légal. Ce système dura de 1792 à 1873. À cette époque, les seules contestations portaient sur le rapport, fixé par la loi, entre la valeur des deux métaux.

Mais en 1873 eut lieu ce qu'on appela bientôt le « crime de 1873 » : les U.S.A. adoptèrent l'étalon-or, imposant à l'argent des limites étroites. Cette décision était l'une des conséquences de la Conférence monétaire qui s'était tenue à Paris en 1867, au cours de laquelle la majorité des nations participantes s'était prononcée en faveur de l'étalon-or. En 1874, non seulement les États-Unis, mais aussi l'Allemagne, la Norvège, la Suède, le Japon et la Hollande l'avaient adopté. L'exploitation des mines d'or et la découverte, vers le milieu du siècle, de vastes réserves d'or avaient contribué à cette décision.

Il faut savoir que, depuis la guerre de Sécession, les U.S.A. étaient dans une phase de transition en ce qui concerne la monnaie. Toutes sortes de billets de banque et moyens de paiement avaient cours simultanément ; leur valeur n'était pas stable et différait selon les places. Huit ans seulement après la guerre de Sécession, les U.S.A., plus gros producteur d'argent du monde, adoptèrent subitement l'étalon-or. Le métal blanc perdit son rang. Pour un

public mal informé, c'était là un événement très inquiétant qui pouvait être présenté comme la cause des difficultés croissantes éprouvées par les producteurs agricoles. Les tenants de l'argent firent tout, bien évidemment, pour renforcer cette impression. Tout faisait croire au fermier endetté et au petit artisan, que l'abolition du bimétallisme l'obligerait à rembourser ses emprunts avec une monnaie de plus en plus chère pour lui alors que, avec un dollar-argent ayant des droits égaux à ceux du dollar-or, il lui serait possible, si les prix de ses produits baissaient, d'effectuer ses remboursements avec une monnaie « meilleur marché ». C'est pourquoi, en 1878 et en 1890, furent édictées des lois monétaires instaurant un compromis, mais elles ne firent que compliquer les choses et les rendre de plus en plus confuses, sans améliorer la situation des couches de la population concernées. Lorsqu'en 1893 le président Cleveland demanda l'abrogation de la loi sur l'achat de l'argent votée peu auparavant, en 1890, Bryan – déjà lui – s'opposa à ce projet dans un violent discours devant le Congrès. Cette diatribe ne suffit pas à faire échouer la proposition de Cleveland (dont la loi n'eut d'ailleurs pas l'effet bénéfique attendu sur l'économie), mais les producteurs d'argent-métal distribuèrent un million de copies du discours de Bryan. Celui-ci comprit sur quel thème il devait jouer sa chance aux élections présidentielles trois ans plus tard.

En 1892, Bryan fut réélu député au Congrès ; il était devenu dans l'intervalle le porte-parole des propriétaires de mines d'argent dont les intérêts, par chance pour ce politicien doué mais démagogue, coïncidaient au moins en apparence avec ceux des pauvres gens. En 1894, Bryan renonça à faire pour la troisième fois acte de candidature aux élections pour la Chambre des représentants, car il ambitionnait un siège au Sénat. Il fut battu. Ses amis, les industriels de l'argent, le nommèrent rédacteur d'un journal d'Omaha/Nebraska, poste à partir duquel il se mit à préparer systématiquement sa désignation, en 1896, comme candidat démocrate à la présidence. Même dans les premiers mois de 1896, rares étaient les observateurs qui auraient pu prévoir que Bryan serait désigné

Digitalizado com CamScanner

et que le bimétallisme serait l'unique objet de controverse de la campagne électorale.

Même lorsque Bryan eut obtenu après maints efforts sa nomination à l'issue de la convention, le républicain Mc Kinley, désigné un peu plus tôt, s'imagina que le problème de l'argent perdrait toute acuité en quelques semaines. Lui aurait préféré un débat sur le protectionnisme. Mais les républicains comprirent vite qu'en la personne de Bryan il leur fallait combattre un amalgame fortement politisé de la question du bimétallisme et des aspirations et ressentiments du populisme.

Durant le dernier tiers du XIX^e siècle, le populisme était aux U.S.A. un mouvement populaire de protestation sociale à caractère révolutionnaire soutenu principalement par une classe rurale insatisfaite à juste titre, qui n'était pratiquement pas sortie de la dépression depuis 1873. Ces fermiers étaient témoins de la prospérité régnant dans d'autres groupes de la population. Le symbole « or » suffit pour capter ce vif ressentiment, inspiré par l'égalitarisme, et le faire entrer dans des voies politiques.

Chapitre 13

Éloge de la pauvreté : de l'interdiction du luxe au dégoût pour la société d'opulence

Dans les sociétés industrialisées occidentales, la critique s'en prend depuis plus de dix ans aux réalisations matérielles positives de notre temps. *Il faut* que quelque chose, on ne sait quoi, ne soit pas en règle, *puisque* tout va si bien aujourd'hui. On se demande s'il s'agit là d'une critique bien fondée et solidement étayée ou au contraire d'un manque d'objectifs précis à critiquer ; le doute qu'on éprouve est renforcé quand on se dit que jamais la critique sociale n'a loué une collectivité pour avoir offert à ses membres une existence misérable et étriquée. L'éloge d'une économie déficiente vient toujours de ceux qui approuvent l'ordre établi, jamais de ceux qui le critiquent ; elle vient des hommes au pouvoir, donc de ceux qui peuvent être tenus pour responsables de la grisaille quotidienne. Et ceux-là déclarent toujours que cette économie Spartiate n'est qu'un état transitoire.

Les premières apparitions de cette « nouvelle » critique sociologique sont faciles à déceler aux États-Unis entre 1950 et 1955. Au début, il ne s'agissait que de remarques voilées mais caustiques, disséminées çà et là dans des revues telles que *The Nation*, *The New Republic*, *Saturday Review of Literature*, mais petit à petit des publications mensuelles modérées telles que *Atlantic Monthley* et *Harper's Magazine* firent chorus. La tendance était si

Digitalizado com CamScanner

évidente que dès 1956 je prédis exactement la thèse avec laquelle John K. Galbraith devait étonner le monde entier en 1958[1]. Depuis lors, l'édition allemande de son livre est parue ; elle fait actuellement l'objet d'une sérieuse discussion, car aux U.S.A. les intellectuels ont recommencé à dévoiler l'anatomie de la pauvreté pour que l'on puisse s'en servir dans la politique de tous les jours. Mais commençons donc par une réflexion fondamentale.

Prospérité et vérité

Existe-t-il, dans le domaine de l'intellect et non uniquement dans celui de l'émotivité une raison de se demander s'il faut que les gens soient dans le malheur pour approcher davantage la vérité ? Il se peut que certains éléments de cette curieuse hypothèse aient leur origine dans les paraboles de la Bible – mais voilà bien longtemps que nous ne parlons plus de vérité religieuse (où l'hypothèse en question peut s'avérer exacte), mais d'une vérité pragmatique, démontrable scientifiquement et dont on ne voit pas bien pourquoi elle devrait apparaître à un homme habillé de toile grossière et dont l'estomac est vide plutôt qu'à un autre, élégamment vêtu et bien nourri.

En effet, s'il en était ainsi, depuis le paléolithique l'homme aurait connu de moins en moins la vérité sur lui-même et sur son existence en groupe, car ses conditions de vie n'ont cessé de s'améliorer. Faudrait-il donc dire : on ne doit pas être dans une situation trop pitoyable ni occuper un rang trop élevé pour comprendre à quoi l'on sert dans la société ? Devant de tels raisonnements une question se pose immanquablement : qui doit déterminer où commence la trop grande abondance et où finit le dénuement ? Il est plus difficile de le dire que de prononcer un jugement maximaliste : c'est chose plus aisée de se mettre d'accord sur ce qui peut arriver de pire à l'homme – et souhaiter qu'il l'évite – que de déterminer où est le juste milieu.

Cette étrange dissociation de la vérité (ou de l'authenticité) valable sur le plan social et de la prospérité dont jouissent beaucoup

de gens – l'un des thèmes principaux des critiques visant depuis le début des années cinquante la société occidentale – est probablement une version affadie et détachée de ses sources d'une idéologie bien plus ancienne, d'origine purement marxiste. Entre 1848 et 1948 la mentalité bourgeoise, celle qui approuvait la libre concurrence, passait pour foncièrement incapable de reconnaître la vérité, voire d'accéder à la moindre lumière dans le domaine social. C'était une « conscience faussée », une idéologie au contenu déterminé par les intérêts d'une classe non prolétarienne. Seuls le travailleur, le prolétaire ou à tout le moins l'intellectuel parlant en leur nom (et qui le plus souvent avait fui sa classe d'origine, d'un rang plus élevé) possédaient l'authentique vérité sur les questions concernant la société. Mais depuis 1950, pareille théorie ne convainc plus grand monde dans les pays industrialisés en Occident. Le style des rapports sociaux, les comportements en matière économique, le standard de vie des ouvriers de l'industrie, des employés et des paysans se sont bien trop rapprochés les uns des autres, au point qu'on peut à peine établir des distinctions entre eux et très souvent la comparaison de leurs gains réels révèle un paradoxe : l'ouvrier gagne fréquemment bien plus que l'homme qui vit de ses rentes. Que peut faire encore depuis 1950, en Europe comme aux U.S.A. l'intellectuel à l'affût d'un point à critiquer, sinon élargir le domaine de sa suspicion inspirée par l'idéologie. Désormais la mentalité bourgeoise n'est plus la seule à être faussée sous prétexte que l'ouvrier est dans le dénuement (et qu'elle refuse de s'en rendre compte) mais tous les membres de la société d'abondance souffrent également d'une incapacité à discerner la vérité et ont une conscience faussée *parce que* tous ont une vie si facile.

Le « crime » de Goethe

La méfiance ou l'indignation à l'égard de celui qui peut s'offrir une vie agréable s'expliquent par un ensemble de sentiments interactif qui n'ont pas attendu le marxisme pour s'exprimer. Deux

Digitalizado com CamScanner

ans après la mort de Goethe, son admirateur britannique Carlyle entreprit de faire connaître à son correspondant R.W. Emerson, le célèbre écrivain américain, l'œuvre du maître de Weimar. Emerson lui écrivit le 20 novembre 1834 :

« Et en ce qui concerne votre éminent ami Goethe... je me familiarise de plus en plus avec lui il est vrai, mais je ne puis l'admirer qu'avec réserve. Je suis obligé de considérer que ce fut un malheur pour lui que de mener une vie si agréable... Le puritain en moi ne peut accepter ses mauvaises mœurs... Et écrire des romans luxurieux n'est pas la même chose que vivre dans la luxure : c'est un autre crime, bien plus grave. »

Dans sa réponse, Carlyle demande à Emerson pourquoi le pouvoir créateur de l'esprit devrait avoir pour source précisément un mode de vie Spartiate.

Peu de gens contesteront que certaines personnes, la plupart peut-être, obnubilées par toutes les belles choses qu'elles peuvent, en tant qu'acheteuses ou consommatrices, obtenir, grâce à leur richesse, ne sont plus capables de réfléchir sur les problèmes fondamentaux. Mais nous savons trop bien que l'homme qui ne possède plus qu'un unique vêtement élimé, qui a faim ou qui est obligé de se contenter d'une nourriture sans variété consacre une partie bien trop importante de ses pensées à des chimères ou à des projets concernant les besoins élémentaires de son existence.

Durant ces dernières années, l'Angleterre a connu elle aussi l'éloge de la pauvreté, cette critique sociale pseudopuritaine. Dans un entretient radiodiffusé, Arnold Toynbee et son fils Philip, membres de l'extrême gauche, ont signalé cette nouvelle mode qui s'est emparée de la critique de la société et tous deux l'ont récusée. Philip : « Il y a des gens, dans une situation à peu près semblable à la mienne, qui par le passé ont longtemps plaint les chômeurs, les pauvres, etc. Or maintenant, au moment où le gouvernement conservateur – pour quelque motif que ce soit – améliore le niveau de vie, les voilà qui rechignent et s'imaginent être au-dessus de ces problèmes. Il faut tout de même admettre de bon ou de mauvais gré que procurer plus d'argent aux gens est une

bonne chose. » Arnold Toynbee abonde dans son sens : « Propager l'idée de progrès spirituel aussi longtemps que fait défaut la base matérielle sur laquelle il se réaliserait est non seulement hypocrite mais injurieux[2]. »

Nous disposons aussi de bonnes informations sur ce qu'on appelle l'inhibition devant un travail. C'est une attitude d'esprit très répandue, un mouvement de recul devant le début d'une tâche, qui nous incite à intercaler mille activités secondaires entre le moment présent et celui où il faudra bien nous atteler à l'ouvrage que nous avions décidé d'entreprendre et dont la nécessité s'impose. On ne manque jamais d'arguments prouvant que les alibis sont plus importants que l'essentiel. Dans toutes les situations de la vie, heureuses, favorables ou mauvaises, les gens trouveront toujours assez de dérivatifs pour esquiver l'obligation de réfléchir sérieusement. Une législation Spartiate sur le luxe (ou, si la chose n'est pas possible, une diffamation permanente de la société d'opulence, qui d'ailleurs peut être fort lucrative) n'y changera rien.

Certes il y a une manière frivole d'user de tous les biens qui sont mis à la disposition de l'homme. Il existe des activités intelligentes, d'autres qui le sont moins ; d'autres encore, dans certains cas, sont proprement stupides, dans les divertissements aussi bien que dans le travail. On entend exprimer aujourd'hui, sous une forme plus ou moins explicite, la proposition suivante : ce serait la tâche des organismes d'État de réduire la prospérité, plus exactement la quantité de biens dont jouit l'individu afin qu'il ne puisse plus s'en servir pour faire des folies ; donc qu'il n'embouteille plus les routes, maintienne son corps en bonne santé et ne pollue pas l'air, n'entreprenne pas de trop longs voyages de vacances, mange des pommes à la place d'oranges, bref qu'il s'abstienne de tout ce qui a irrité un observateur donné à un moment quelconque. Ceci n'est pas nouveau. Je me souviens d'une histoire parue dans un journal alors que j'étais encore enfant et qui a dû être inventée sous la République de Weimar. On dissuadait le lecteur d'acheter des fruits importés en le mettant en garde contre les maladies

Digitalizado com CamScanner

tropicales. Peut-être l'inspirateur de l'article n'était-il qu'une association de marchands de fruits, mais l'esprit était le même que celui d'aujourd'hui.

Agnosticisme en matière sociale

Quand on fait le tour de ces différentes critiques adressées à notre société, plus exactement des critiques émanant d'individus isolés ou de groupes particuliers qui, dans la société précise où ils se trouvent, font des observations significatives et en tirent des conclusions, on se demande finalement si, aux yeux de ces sceptiques et de ces censeurs il a jamais existé jusqu'ici une société dans laquelle les hommes ont pu savoir la vérité sur leur propre situation. Apparemment non. L'homme primitif ne peut exister que parce qu'il a placé entre lui et le monde physique aussi bien que social qui l'entoure une zone de superstitions. A un niveau supérieur de développement social, religion et métaphysique prennent le relais. Et, lorsque celles-ci ont perdu leur pouvoir, arrivent les idéologies politiques qui, à leur tour (du moins à ce qu'on prétend) sont remplacées par l'euphorie de la société d'abondance. Quand donc l'homme a-t-il eu jusqu'à présent des rapports vrais avec la société où il vit ? Et que signifie « vrai », si l'on écarte la définition par trop simplette : est vrai ce qui passe pour tel aux yeux du critique d'une société... ou ce qui lui convient ?

Nous pouvons considérer cet *agnosticisme social* d'un œil serein. Il n'y aura probablement jamais – sous l'angle d'une épistémologie puriste-de « vrais » rapports entre les membres d'une société et le système en soi (et en affirmant ceci, nous laissons ouverte pour l'instant la question des rapports entre culture et société ainsi que celle des forces transcendant l'individu, celles sur qui repose le système et qui le mettent en mouvement). Mais où est le mal ? Cela suffit-il à motiver une mise en accusation d'une forme de société en soi ? Comment si celle-ci, brouillant

les esprits était cause de ce que ses membres n'apprennent jamais la vérité sur elle !

Le fait le plus important, auquel aucun agnosticisme social ni aucune autre conviction inspirée par une quelconque éthique ne peut rien changer est celui-ci : toujours et partout, dans presque toutes les sociétés et jusque dans les groupes ethniques les plus primitifs, même si leurs membres professent des croyances dépourvues de toute base scientifique, irrationnelles et totalement irréalistes, il y a eu coïncidence suffisante entre ce que l'on croyait ou faisait habituellement et ce qui était possible dans le cadre social, politique, économique et géographique du moment, de sorte que, en dépit de tous les passages à vide et de toutes les pertes par frottement, une vie sociale fût à peu près possible d'une manière ou d'une autre. En 1965, nous savons bien mieux qu'en 1930, 1900 ou 1800 quelle quantité incroyable d'absurdités présentées comme articles de foi un système social peut supporter sans se disloquer.

Est-ce tellement étonnant ? Car enfin, l'exemple des sciences appliquées à la connaissance et à la maîtrise des forces naturelles nous l'a montré depuis longtemps : une coïncidence approximative entre les méthodes de l'esprit et les données de la matière suffit pour engendrer des prouesses. Dans certains cas, on n'a pas su pendant longtemps – dans d'autres on ne sait pas encore aujourd'hui – comment et pourquoi « cela marche » : pourquoi un médicament guérit, une combinaison chimique reste stable, etc.

N'en est-il pas de même dans la vie sociale ? En règle générale, les hommes croient en une vérité élémentaire et les membres d'une société la comprennent : ils peuvent vivre ensemble. Les exigences des uns et des autres peuvent différer mais on peut se demander si la vie en communauté a mieux réussi à ceux qui s'en sont tenus à la théorie la plus « scientifique » du moment qu'aux autres membres du groupe.

Digitalizado com CamScanner

Les gros bénéfices dans la société socialiste de restriction : « socialement justifiés » ; dans la libre société d'abondance : « injustes »

J'ai rencontré aux États-Unis comme en Allemagne des jeunes gens qui cultivaient une étrange mentalité de contestataires. Il n'est pas nécessaire de parler longtemps avec ce genre de personnes pour déceler un sentiment qui couve en eux comme un feu et qui les ronge. Ils ne sont pas d'accord avec la société où ils vivent ou bien avec celle de l'Occident en général. Ils n'y sont pas à leur aise car la vie y est trop agréable ; elle les gêne, elle ne leur convient pas car à leurs yeux elle est, étymologiquement, in-convenante, parce que tous n'y ont pas la même vie difficile ou la même vie facile, parce que d'aucuns y ont même la vie trop belle. Certains sont dans des situations désespérées, ce qui toutefois n'est presque jamais le cas de mes interlocuteurs. Il peut même arriver que leur père soit très riche, ce qui rend la chose encore pire. C'est le mal du siècle, frappant les âmes éprises d'égalitarisme mais vivant dans une réalité qui, à la vérité, tient compte d'elles en partie, mais pas suffisamment. La plupart du temps ils sont placés trop haut dans l'échelle sociale pour pouvoir se comparer eux-mêmes avec quelqu'un d'autre. Le plus souvent ils me disent : regardez donc ces pauvres gens et puis là-dessus voyez le luxe de tel ou tel homme réputé pour ses énormes gains ! Toutefois ils exceptent toujours de leurs critiques les frères Kennedy, les présidents de syndicats et les auteurs à succès ainsi que les vedettes de cinéma. Très souvent ce qui les choque, ce sont les revenus de médecins célèbres, de managers ou d'entrepreneurs connus. Je leur demande chaque fois de me citer une seule société dans le monde où ils se sentiraient à l'aise, où leur conscience serait apaisée. Avec une honnêteté désarmante ils répondent : « Elle n'existe pas, mais il se peut qu'en Union soviétique ou à Cuba les choses soient plus supportable qu'aux U.S.A. ou en R.D.A. »

Là-dessus je leur cite des réalités économiques de l'U.R.S.S. qu'ils admettent d'ailleurs sans protestation ni scepticisme, le fait

par exemple qu'en 1960 l'échelle des salaires va de 1 à 40 en Russie, alors que dans les pays occidentaux, aux U.S.A., en R.D.A., en Suisse, en Angleterre, etc. elle va de 1 à 10, et que l'impôt sur le revenu en Russie s'élève au maximum à 13 %, même pour les gros revenus[3].

Je leur demande alors : « Ne seriez vous pas choqués par un manager, un général, un metteur en scène, un directeur ou un professeur russes gagnant largement leur vie, et qui se situent, économiquement parlant, bien plus haut au-dessus de l'ouvrier le moins bien payé travaillant sous leur direction que leur homologue de l'Occident capitaliste ? » Impossible de désarçonner mes interlocuteurs : ce n'est pas du tout la même chose, voyons, ces gens là travaillent pour le peuple. Ils s'emploient à ce que les Russes dont la situation actuelle est moins enviable que la leur accèdent un jour à de meilleures conditions de vie. Voilà ce qui justifie leurs revenus élevés. Ces jeunes gens en colère trouvent normal qu'en 1965 le camarade X, Commissaire au plan, gagne cinquante fois plus qu'un ouvrier, parce qu'il travaille à un plan qui, dans cinquante ans (si tout va bien, et probablement en dépit de son plan, et non pas grâce à lui) devra permettre au Russe moyen de s'acheter une voiture, une maison individuelle et une télévision couleur. Mais pour le haut fonctionnaire et le chef d'entreprise américains qui ont mis ces biens et d'autres encore à la portée d'un salaire moyen depuis des années, le jeune censeur de notre société trouve qu'un écart de rémunérations de 1 à 5 est « socialement insoutenable ». Ou bien ces gens le contrarient-ils, parce que grâce à eux l'avenir est déjà réalisé aujourd'hui ? Or ce qui l'intéresse, lui, ce sont les perspectives lointaines, car elles ne l'obligent pas à choisir aujourd'hui même une place dans la société !

Digitalizado com CamScanner

Luxe

Dans l'ancien Tattersall d'hiver, appelé aujourd'hui « Salle municipale », situé dans les bâtiments de ce qui fut jadis le théâtre de Salzbourg, on peut lire parmi les peintures du plafond datant de 1690 cette inscription « A l'emplacement que tu foules s'élevait une montagne dont la cime se trouvait ici même. On n'a conservé d'elle, pour qu'on se la rappelle, que la roche vive qui affleure le long de ces deux murs... Tout cède devant l'acharnement d'hommes compétents. Mais afin qu'aucun vil calomniateur ne parle de luxe devant la grandeur de cet édifice, les rochers abattus et taillés en gros blocs ont été utilisés pour la construction d'églises en l'an de grâce 1662 par Guidobald, prince-archevêque. »

Dans ce texte, le prince exprime sa crainte de se voir reprocher son luxe. On notera l'emploi de « vil calomniateur » à la place d'« envieux » ; peut-être l'archevêque n'a-t-il pas voulu accuser ceux qui le critiqueraient d'un péché au sens strict du terme ; peut-être aussi ne peut-on pas envier un prince, mais seulement s'indigner devant son luxe. Nous retrouvons donc ici la différence entre l'envie-indignation, sentiment légitime, et l'envie vulgaire, destructrice, et qu'il n'est possible d'éprouver qu'à l'égard de personnes avec qui on peut se comparer sur le plan social.

La lutte contre le luxe menée par des envieux est très ancienne[4]. On trouve des lois sur le luxe dans les sociétés les plus dissemblables : chez les peuples primitifs, dans l'Antiquité, dans les civilisations hautement évoluées en Extrême-Orient, au long du Moyen Âge en Europe et jusqu'à nos jours. Certaines fois, celui qui voulait se rendre différent des autres pouvait obtenir ce privilège en le payant (racheter l'envie qu'on inspire à la communauté) ; c'était le cas lorsqu'il devait s'acquitter d'un impôt spécial s'il avait plus d'un nombre déterminé de fenêtres à sa maison, de poêles dans ses chambres ou de boutons à sa veste ; il en est de même aujourd'hui : les voitures sont taxées selon leur cylindrée. Mais bien souvent l'homme accusé de luxe ne bénéficiait d'aucune indulgence : dans les royaumes noirs du Dahomey l'homme du commun qui recouvrait sa hutte d'un trop grand nombre de feuilles ou qui mangeait le miel trouvé en forêt payait ce « luxe » : ou on lui coupait un membre, on l'exécutait.

Celui qui étudie les textes consacrés à la législation sur le luxe au cours des âges et chez les différents peuples se rend bien vite compte qu'il s'agit presque toujours d'une pression, universelle et partout répandue, de l'envie éprouvée par la société, qui choisit plus ou moins arbitrairement pour cible tel ou tel signe par lequel un citoyen ou un membre du clan se différencie des autres. *Le* luxe n'a jamais existé, mais on retrouve toujours *l'envie* attachée à une quelconque forme de consommation stigmatisée sous l'appellation de « luxe ». Le rendement réel de l'impôt sur le luxe, que ce soit dans un système économique rudimentaire ou dans un autre plus perfectionné, est très mince, parfois insignifiant, comparé au montant de ce que doivent verser toutes les autres personnes ou presque toutes, sans considération pour le « luxe » dans lequel elles vivent[5].

Interdiction du luxe

La « lex Didia » publiée à Rome en 143 av. J.-C. ordonnait que dans toute l'Italie on punisse non seulement les organisateurs de repas luxueux, mais aussi leurs invités. Souvent les lois sur le luxe frappaient un mets délicat qui venait tout juste d'arriver sur le marché : les musaraignes ou les moules. Si Saint Louis n'a porté aucun vêtement d'apparat pendant toute la durée de sa croisade, on peut voir là la crainte (inconsciente) de provoquer l'envie des dieux : plus je m'habille sans recherche, plus j'ai de chances de revenir vite. D'ailleurs Philippe Auguste et Richard Cœur de Lion ont essayé eux aussi de refréner le luxe que représentait pour les croisés le port de fourrures. Charles Quint interdit dans les Pays-Bas tous les vêtements tissés d'or et d'argent ainsi que les poulaines après que l'Église les eut déjà condamnés depuis un certain temps.

Digitalizado com CamScanner

Mais les rois et les empereurs ne furent pas les seuls à édicter des lois sur le luxe. Les municipalités d'Italie et d'Europe centrale se complurent elles aussi à pratiquer ce sport. Dans des villes indépendantes comme Bâle, Berne ou Zurich, on réglementait les enterrements, les baptêmes, les mariages, les festins et les vêtements. La ville prescrivait parfois quelle devait être la qualité du tissus dont on faisait les vêtements ou la largeur des rubans.

On retrouve là, nettement visible, le lien entre les lois européennes sur le luxe et la crainte de provoquer l'envie des dieux (crainte qui, en fait, n'aurait pas dû exister chez des chrétiens) : les tremblements de terre du début du XVI^e^ siècle ont servi pendant cinquante ans d'avertissements sur lesquels on s'est appuyé pour décréter des lois limitant le luxe. On voit à quel point la législation sur le luxe ne fait que reprendre les procédés dont usaient les primitifs pour apaiser par la magie les forces et les démons qui les entouraient. Je soupçonne les détracteurs actuels des sociétés d'abondance occidentales d'être animés au moins en partie par le même mélange de sentiments archaïques.

Une combinaison de législation sur le luxe et d'égalitarisme religieux inspiré par un fanatisme élémentaire apparaît chez différents agitateurs mystiques ; ainsi par exemple chez Hans Böhm qui, prêchant sur les rives de la Tauber en 1476, déclara que personne ne devait posséder plus que son prochain, et chez Eberlin von Günzburg qui insista en 1521 pour que fussent prises des mesures sévères limitant la consommation ; les médecins devaient soigner gratuitement et les impôts être progressifs.

Pour l'essentiel, l'acharnement à légiférer en vue de limiter le luxe et la consommation ne s'apaisa, en Europe et en Amérique, que vers la fin du XVIII^e^ siècle ; le début d'une économie de marché plus vigoureuse, plus libre et plus soucieuse d'expansion s'annonce alors.

C'est l'association dans l'esprit de Voltaire entre foi dans le progrès et réflexion sur le luxe qui marque le tournant. Voltaire fit sienne l'opinion de Colbert selon laquelle, grâce à une gestion judicieuse, un État peut s'enrichir par le luxe. Les théories de Voltaire

sur le luxe reprennent, on le sait aujourd'hui, celles de quelques Anglais (Petty, North et Mandeville) mais aussi celles d'hommes comme Pierre Bayle. L'idée que le luxe de quelques-uns fournit du travail à un grand nombre a servi cent ans plus tard à un roi de Bavière pour justifier politiquement ses extravagances. Pour Voltaire, on peut définir tout simplement le luxe comme « les dépenses d'un homme riche ». Par ailleurs, Voltaire a attiré avec justesse l'attention sur l'absolue relativité du concept de luxe. Il écrit (en 1738) : « Qu'est-ce que le luxe ? Voilà un mot que nous utilisons avec aussi peu de réflexion que lorsque nous parlons du climat de l'Occident et de l'Orient. En réalité, il n'y a pas d'endroit sur la terre où le soleil se lève ou se couche... Il en est de même pour le luxe. Celui-ci n'existe pas ou bien il est partout présent[6]. »

Le succès populaire à résonance politique obtenu depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale par les adversaires du « luxe » accompagnant le néo-mercantilisme s'explique probablement pour une bonne part par la résurgence chez nos contemporains de mouvements archaïques de l'âme *(si* j'approuve la limitation par la loi des habitudes de consommation exagérées, *alors* j'aurai contribué à empêcher qu'éclate la Troisième Guerre mondiale qui serait une guerre atomique, *alors* l'avion que je dois prendre ne s'écrasera pas au sol, *alors* je ne ferai pas banqueroute, etc.). Ce genre de réflexion a sa source dans l'impression parfois d'ordre existentiel d'être en faute vis-à-vis de la société (certains se demandent même pourquoi ils sont sur terre) et dans l'absolue stérilité de la critique exercée par le socialisme dans le domaine social et économique, celle-ci ayant depuis longtemps perdu tout point d'appui.

Qui s'adonne au luxe excite l'envie

Je ne nie pas qu'il existe partout des gens qui éprouvent du plaisir à susciter l'envie chez autrui. S'ils se servent à cette fin d'objets, on parle de luxe. Un anthropologue m'a parlé un jour de son interprète qui, sa tâche accomplie, avait reçu des honoraires

Digitalizado com CamScanner

généreux. À la question de savoir ce qu'il allait faire de cet argent, il répondit : « Je vais m'acheter le plus gros tambour qui existe et en jouer dans mon village. Alors les gens me regarderont avec envie. »

L'idée que l'on ne s'achète certains objets que dans l'intention de provoquer l'envie d'autrui parce qu'on veut lui montrer combien on est plus fort et meilleur que lui et à quel point on le surpasse remonte à plusieurs siècles ; on la trouve exprimée à de nombreuses reprises dans l'Antiquité. Ce qui importe n'est pas l'objet en soi, son prix, son utilité, mais les mobiles de son propriétaire. Ainsi, Adriana Thilger (1887-1941), un critique italien de la société s'exprimant à la fin des années vingt prétend, dans une attaque violente contre le luxe de l'ère capitaliste :

« Le luxe est source de corruption dès qu'il s'installe dans l'esprit d'un homme... qui s'imagine être, grâce à lui, un animal de race supérieure. Des chemises propres par exemple ont été au Moyen âge et même jusqu'à une époque toute proche, un luxe caractérisé. Mais de nos jours l'homme qui enfile le matin une chemise fraîchement lavée ne se sent pas supérieur aux autres. Seule peut trouver aujourd'hui dans le port d'une chemise un sentiment venimeux de supériorité la personne qui a acheté une chemise de soie en espérant susciter ainsi l'envie d'autrui.[7]. » Cette définition du luxe et la suspicion systématique qu'il inspire ont encore cours aujourd'hui. Mais comment le critique peut-il déceler *qui* veut rendre les autres envieux, et savoir si ceux-ci l'envient effectivement ? N'est-ce pas l'introspection qui fournit au critique ces deux idées ?

Ne doit-on pas être soi-même rongé par l'envie pour avoir une telle conception du luxe ? Quels signes me permettent de reconnaître qu'un homme s'achète une voiture de haut de gamme parce qu'il la considère comme le meilleur investissement qu'il puisse faire pour les huit prochaines années étant donné qu'elle lui coûtera peu en réparations ou bien parce qu'il veut exciter l'envie d'autres personnes ? Au cours de différentes interviews, j'ai effectivement découvert que, même en Amérique, des gens reculent

devant l'achat d'un type précis d'automobile qui serait pourtant adapté à leurs besoins, uniquement parce qu'ils sont convaincus que la possession d'un tel véhicule serait interprétée comme une tentative pour exciter l'envie. La même hésitation s'empare de parents américains désirant envoyer leur enfant dans une école dont ils reconnaissent l'excellente qualité et qui, peut-être même, leur a proposé une bourse.

Personnellement, nous réprouvons la plupart des formes et des occasions de dépenses inutiles, stupides, ostentatoires, frivoles, tout autant que les critiques professionnels du luxe. Mais nous constatons aussi combien il est difficile de le définir dans l'absolu. Ce que l'un estime être une dépense de luxe n'est pour l'autre que le choix raisonnable d'un objet d'excellente qualité destiné à durer. L'un recherche le meilleur piano existant sur le marché, l'autre préfère faire une fois dans sa vie une croisière autour du monde. Dès que des citoyens permettent à une autorité d'édicter des lois contre ce qu'on appelle « luxe », la porte est grande ouverte à toutes les chicanes et à toutes les restrictions inspirées par l'envie.

La consommation considérée comme faire-valoir

Mais la question de la véritable attitude vis-à-vis du luxe est encore bien plus compliquée. En général, de nos jours, même les démocrates convaincus et les passionnés de l'égalitarisme ne sont pas scandalisés par toutes les formes de luxe. Entre 1961 et 1963 par exemple, on a pu observer aux États-Unis que dans leurs journaux ou du haut de leur chaire, des personnes connues pour leurs critiques à l'égard de la société d'opulence retinrent leurs plumes, pourtant acérées, lorsque le président Kennedy et son épouse instaurèrent à la Maison Blanche des manières de vivre proprement royales qui, tout le monde en fit la remarque, dépassaient de beaucoup ce qu'on avait l'habitude de voir jusque là dans la république américaine. Subitement on trouva tout à fait acceptable de la part d'un chef d'État élu pour quatre ans

Digitalizado com CamScanner

un déploiement de luxe qu'on avait fustigé peu auparavant chez le marchand d'automobiles ou le directeur de fabrique local en parlant d'outrage à la justice sociale.

L'envie se développe entre gens égaux ou presque égaux. Lorsqu'il n'y a qu'un seul roi, qu'un seul président des U.S.A. donc un seul titulaire de son statut, il peut se permettre de faire impunément des choses qui choqueraient si, dans cette même société, elles émanaient, fût-ce sous une forme très atténuée, de membres brillants de groupes professionnels ou sociaux ayant de nombreux représentants.

Tant qu'en Angleterre ou en Amérique un publiciste à la plume envieuse saura qu'il ne deviendra jamais ni roi ni président, la pompe et le luxe quotidien de ces personnages le troubleront bien moins que le luxe étalé par le meilleur chirurgien de sa ville. En effet : chirurgien, il aurait pu le devenir avec un peu de chance. Ce qui l'irrite, ce n'est pas le luxe en soi, mais l'impossibilité, dans notre société moderne, de maintenir son semblable à distance d'un luxe relatif.

En tant que personne privée, nous pouvons sympathiser avec certains critiques qui s'en prennent au luxe mais on n'a pas le droit d'extrapoler de façon aberrante cette critique pour en faire une nouvelle doctrine d'économie politique. Sinon on aboutirait à un résultat radicalement différent : un système où bien souvent le luxe n'est pas le seul charme de l'existence à avoir disparu.

En 1965, nous trouvons certaines manifestations de « coming-out », certains bals de débutantes exactement aussi absurdes que Thorsten Veblen les trouvait voilà plus d'un demi-siècle. Le fait qu'ils existent toujours ou qu'on les a réintroduits et qu'ils reviennent à peine moins cher prouve que les imitateurs pèchent par manque d'imagination ; mais ce qui étonne plus encore, c'est qu'en 1963 on puisse sans sourciller présenter aux téléspectateurs américains, en émission spéciale, de tels bals où un papa présente sa fille à la société au cours d'une soirée qui lui coûte un million de marks. On pourrait – on tente d'ailleurs d'en faire l'expérience dans certains pays sous-développés à gouvernement

socialiste – fixer par une loi la dépense maximale autorisée pour chaque fête de famille : pour un mariage, une famille a le droit de dépenser tant. Compte non tenu d'une régression passagère des sentiments d'envie, de tels décrets sont vains aussi longtemps qu'on ne touche pas aux biens que les gens possèdent individuellement. Le pas suivant sera donc l'instauration d'une politique fiscale qui ne laissera plus à grand monde les moyens de faire des dépenses particulièrement voyantes. Toutefois si l'on ne supprime pas purement et simplement les moyens de production de richesses, mais qu'on les transfère du domaine privé au domaine public, une nouvelle question va se poser : les gouvernements sont-ils mieux armés que le simple particulier pour éviter les dépenses décidées à la légère et nuisibles à l'économie du pays ? À peine.

Pour preuve de ce que nous avançons, nous n'avons même pas besoin d'aller chercher nos exemples dans les dépenses de prestige des pays en voie de développement : il suffit de voir le gaspillage qu'entraîne chez nous une bureaucratie démesurément gonflée. Chacun de nous ou presque en a déjà fait l'expérience.

L'envie suscitée par l'amour de la démocratie a, il est vrai, un rôle positif dans le fonctionnement de l'État – limitation des dépenses par exemple – mais plus les mesures qu'elle inspire sont prises à un échelon élevé, moins elles sont à même de réfréner et de contrôler les extravagances du gouvernement et de l'administration et en tout état de cause elles arrivent toujours trop tard.

Pourquoi le luxe demeure possible, quelle que soit la politique

Dans le monde de la politique comme dans les autres milieux, quelle que soit la forme de culture et l'échelle des valeurs du moment, on assiste régulièrement à des procès, simples phénomènes concomitants à une cristallisation de pouvoirs, qui mettent un frein au développement de l'envie et bride les envieux. Que les personnes systématiquement envieuses aient entrepris de leur

Digitalizado com CamScanner

propre chef une action politique et créé un mouvement destiné à réaliser leur conception d'un monde « juste » ou bien – comme c'est le cas le plus souvent, semble-t-il – qu'un groupe avide de pouvoir, fort de sa popularité parmi les masses animées par l'envie engrange leurs voix au moment des élections, dans tous les cas, les envieux sont dupés. Il ne peut pas en être autrement : une intervention arbitraire dans la sphère du droit, de l'économie, de la vie privée, que l'envie réclame pour apaiser ses lubies exige, après une phase passagère de pillage et de désordre, ni plus ni moins que la délégation des pouvoirs à un nombre restreint de fonctionnaires, et pour remplir le mandat que l'envie leur a confié, ceux-ci doivent, bon gré mal gré, s'organiser selon une hiérarchie. Bien souvent, un parti déjà existant s'offre à être l'organe exécutif de l'envie.

Le national-socialisme a conquis le pouvoir en Allemagne grâce à des promesses destinées à rallier les envieux ; qu'on se rappelle la limite supérieure des revenus fixée à 1 000 marks, la suppression de tous les « revenus qui ne seraient pas le fruit d'un travail », etc. Les mouvements révolutionnaires d'Amérique latine, les bolcheviks en Russie, les populistes poussés par le ressentiment aux U.S.A., tous furent portés par des couches de population dont le but premier était de toute évidence un nivellement de la société. Mais dans tous les cas et parfois en quelques décennies, la nouvelle classe dirigeante s'embourgeoise ou se « ploutocratise ». Elle imite le style de vie de ceux qui l'ont précédée ou le luxe et le confort de ceux dont elle est devenue l'égale : les chefs des Etats avec lesquels elle noue des relations. Et progressivement elle donne droit de cité, c'est-à-dire légitimité politique à des mœurs entraînant des dépenses de plus en plus élevées. Chaque groupe ou chaque parti arrivé au pouvoir crée par la force des choses de nouveaux privilégiés ; ceux-ci ont avantage, à leur tour, à propager une idéologie qui rend l'inégalité dans le domaine économique « supportable ». Mais cette nouvelle inégalité ne peut pas rester l'apanage d'un groupe restreint de gens occupant un rang important dans le parti ou de hauts fonctionnaires. Pour se protéger de l'envie éprouvée par ceux qui n'appartiennent pas à leur milieu,

les membres de l'autorité centrale doivent autoriser quelques isolés, n'ayant aucun rapport direct avec le gouvernement, à vivre dans un certain luxe et à bénéficier, par rapport à la population dans son ensemble, d'inégalités qu'ils ont acquises à la force du poignet. Le progrès technique fait le reste. En 1920, le président Woodrow Wilson prédit qu'une lutte des classes déclenchée par l'envie de ceux qui regarderaient passer les rares possesseurs de voitures mettrait l'Amérique à feu et à sang. En 1965, non seulement il est impossible de faire admettre à la génération la plus jeune des Américains qu'une telle phrase ait jamais été prononcée, mais en Union soviétique la voiture privée est considérée par tous comme un bien auquel il est permis d'aspirer (encore que, dans la pratique, elle ne soit pas à la portée même de ceux qui ont suffisamment d'argent pour l'acheter).

Existe-t-il finalement un seul objet de luxe, un plaisir, une jouissance, une forme d'existence que nulle évolution de la société, nul progrès technique, nul bouleversement politique ne puisse légitimer face à l'envie et garantir contre ses effets ? Il nous est difficile de répondre par l'affirmative.

Pour que s'épanouisse ce que nous appelons civilisation au sens restreint, civilisation évoluée, il faut que l'envie suscitée par le petit groupe de ceux qui se différencient des autres soit amortie par une quelconque manière de présenter les choses. Spengler le dit sans détour : « Et pour finir, j'invoquerai encore un élément qui fait partie intégrante de toute grande civilisation, élément qui déclenche un délire de haine et d'envie dans les âmes basses : la propriété au sens originel du terme, la vieille et solide propriété, héritée des aïeux ou fruit de longues années de dur travail personnel et de nombreux renoncements…[8] »

La dépense pour le seul plaisir de dépenser, la bonne chère, l'attitude ostentatoire des parvenus inspirent à Spengler les jugements les plus méprisants, mais il fait une distinction qui échappe souvent à l'observateur :

« Aujourd'hui plus que jamais, [vers la fin de la République de Weimar !] alors qu'en Allemagne les révolutionnaires « nationaux »

Digitalizado com CamScanner

tels des moines mendiants s'enthousiasment pour des idéaux de pauvreté et d'austérité, déclarant, en parfait accord avec les marxistes, que toute forme de richesse est un crime et un vice et partant en guerre contre tout ce qui est d'essence supérieure dans notre civilisation, tout ce qui dépasse la commune mesure dans le domaine de l'acquisition, de la conservation et de l'utilisation des richesses – il faut le dire bien haut : tous ceux-là agissent ainsi parce qu'ils envient ceux qui possèdent ces capacités, dont eux sont totalement dénués. Une civilisation hautement évoluée est inséparable du luxe et de la fortune. Le luxe, cette aisance à se mouvoir parmi les produits d'une culture raffinée en harmonie avec la vie intérieure de celui qui les possède est la condition préalable à l'épanouissement de toute période créatrice…[9] »

Le culte de la pauvreté

Si nous regardons d'un peu près le culte de la pauvreté dans l'Antiquité et au Moyen Âge, puis dans les mouvements de jeunesse et plus tard dans les organisations d'inspiration marxiste et chez leurs disciples issus des classes sociales aisées, nous constatons une curieuse symétrie : ceux qui sont effectivement démunis et délaissés et de surcroît souvent méprisés ont l'âme chargée de ressentiment à l'égard des heureux de ce monde ; ces derniers en éprouvent de la gêne ; or parmi eux il s'en trouve toujours quelques-uns, tout enviés qu'ils soient de ces inférieurs, pour leur offrir sans examen préalable, spontanément et presque de manière importune leur sympathie : à leur tour, les humbles en éprouvent de la gêne.

A telle ou telle époque, pour des causes chaque fois différentes (mutations sociales d'ordre général, nouvelles méthodes de production et de distribution, comparaisons établies par des travailleurs ambulants dont l'âme était dévorée par l'envie car, se déplaçant de ville en ville, passant d'une civilisation à une autre, ils étaient plus sensibles que les travailleurs sédentaires aux

différences de niveau économique, raison pour laquelle d'ailleurs, on l'a souvent montré, ils étaient généralement des pionniers de sectes prêchant la liberté et l'égalité) on voit apparaître dans une société un messie et ses disciples ; en termes qui s'impriment dans les esprits, ils apportent une formulation nouvelle pour une envie toujours latente. Ce groupe peut brandir brutalement la menace de la subversion, mais il peut aussi la sublimer et repousser le changement radical, le dépouillement des riches, jusqu'au Jugement dernier et se présenter comme une contre-élite en insistant sur l'exaltation de la pauvreté, d'une vie de privations. Ces gens éprouvent certainement de l'envie, du ressentiment et une hostilité ouverte pour tout ce qui leur est supérieur. Mais la plupart du temps les choses n'en restent pas là. Par le jeu d'une sorte de symétrie, on voit accourir vers les disciples – naturellement pauvres – de ces sortes de cultes, des hommes issus des plus hautes classes de la société : membres de la noblesse et du clergé au Moyen Âge, qui sous l'appellation de *pauperes Christi* pratiquent volontairement la pauvreté.

A ces hommes correspondent au XIX^e^ et au XX^e^ siècles les fils et les filles des classes moyennes et supérieures, surtout en Angleterre et aux U.S.A., mais aussi en Europe continentale et en Asie. Ceux-ci, apparemment en contradiction avec toute logique de classe, adhèrent non seulement à un mouvement subversif d'essence prolétarienne, mais adoptent aussi la manière misérable de vivre de leur nouvelle patrie sociale, insistant sur leur refus de tout confort, de tout signe extérieur caractéristique des classes plus élevées, allant même jusqu'au mépris de toute propreté sur leur personne. (Bien entendu on connaît aussi le cas particulier du patricien, de l'aristocrate britannique devenu communiste de salon et qui ne pense pas le moins du monde à abandonner sa vie confortable. Mais la plupart du temps, sa mauvaise conscience le fait souffrir et il s'efforce de réparer ses compromissions par une loyauté et des dons hors du commun.)

Il se peut que certains de ces « renégats » aient été poussés par des déceptions personnelles, des ressentiments envers leurs

Digitalizado com CamScanner

parents, leurs frères et sœurs, les membres de leur famille à faire ce pas en direction d'une pauvreté ostentatoire. Mais il s'y ajoute toujours un comportement destiné à écarter l'envie et, allant de pair avec lui, une mauvaise conscience « sociale ».

Peut-être certains s'imaginent-ils que, par la grâce d'une privation qu'ils s'imposent, leur propre classe ou leur caste serait « exemptée » et échapperait au châtiment : le déclin. Il se peut aussi que parfois ce souhait ou cet espoir n'ait pour objet que leur propre personne. Et dans de nombreux cas, il s'agit d'une réaction purement émotionnelle irraisonnée contre le « mauvais œil », contre l'envie agressive, vécue ou imaginaire, des parias, des déshérités, des victimes d'une discrimination.

Parfois, de nos jours comme au Moyen Âge ou dans l'Antiquité, il a pu arriver qu'un membre des classes supérieures de la société ait eu du mal à supporter les exigences de son état. On est las de devoir se comporter à chaque instant comme un fils bien élevé de la noblesse, un clerc, la fille de parents fortunés. Mais la fuite banale, fruit d'une décision privée, dans la « vie simple » ne serait pas assez dramatique ; pis encore : au fond du cœur on devrait envier aux autres membres de la famille ou de la caste continuant à vivre dans le luxe bien des avantages fort agréables. Une issue permet d'échapper commodément à ce dilemme, à ces sentiments ambigus : l'exaltation de la pauvreté volontaire en union avec des pauvres ou des opprimés authentiques (ou tenus pour tels) dont l'utopie ou le projet révolutionnaire très concrètement élaboré promet qu'en fin de compte plus personne ne pourra s'offrir une vie agréable. Dans l'excellent ouvrage de Norman Cohn sur le messianisme révolutionnaire au Moyen Âge et sa survivance dans les régimes totalitaires modernes (paru à Londres sous le titre : *The Pursuit of the Millennium*, puis en allemand sous celui de *Das Ringen um das Tausendjährige Reich*, 1961) notre interprétation est confirmée sur de nombreux points et corroborée par une foule de données historiques et biographiques.

Comme nous avons pu le montrer dès le début de notre étude, on retrouve toujours au cœur du sentiment d'envie la même tournure

d'esprit : l'envieux ne désire pas tant avoir ce que d'autres ont, mais souhaite plutôt que personne ne possède l'objet ou le genre d'existence qu'il envie. Étant donné que l'envie est un sentiment tout à fait relatif, complètement indépendant de la valeur absolue des inégalités qui le suscitent, il est possible aussi que des gens bénéficiant de conditions de vie agréables s'allient à un groupe de personnes pauvres de naissance et poussées par l'envie dans la voie de la révolution sociale ; les premiers veulent, par ce choix, atteindre ceux qui occupaient un rang encore supérieur au leur et leur nuire ou à tout le moins leur faire honte.

La petite noblesse trouvera toujours sujet à envier la moyenne noblesse ; il en sera de même pour celle-ci face à la noblesse de cour, ainsi que pour le clerc pourvu de riches prébendes vis-à-vis de l'évêque. La dynamique interne, le choix de la cible dans l'envie qui peut être provoquée et nourrie par les plus minimes inégalités permettent de comprendre pourquoi des mouvements de parias, de prolétaires prônant la révolution sociale reçoivent sans arrêt des renforts venus des rangs de ceux dont le niveau de vie est bien supérieur à celui des déshérités. Il est parfaitement concevable qu'une société où il n'y aurait pas de classe supérieure menant une existence particulièrement ostentatoire présentât le même phénomène. En effet, parmi les membres d'un groupe favorisé par la chance, il se trouvera toujours assez d'inégalités pour provoquer chez l'un ou l'autre individu – disposé, par sa nature, à faire un tel choix – le rejet du monde auquel il appartient, et l'adhésion à un groupe de prolétaires.

Il va de soi que, parmi les personnes issues des sphères sociales les plus élevées et qui se rallient à un mouvement de parias, on trouve, le cas n'est pas rare, d'authentiques idéalistes mûs par la seule volonté de faire le bien, et purement et simplement incapables de voir sans réagir la misère de leurs semblables. En admettant que ces personnes soient totalement dépourvues d'envie à l'égard de leurs égaux sur l'échelle sociale, notre hypothèse demeure néanmoins valable encore sur un point : quels que soient les résultats obtenus par ces bienfaiteurs, ils ne peuvent pas apporter d'aide

Digitalizado com CamScanner

psychologique à leurs protégés aussi longtemps qu'il existera des familles bien nanties dont le spectacle à lui seul réveillera chez l'ouvrier, fût-il sorti de la misère, les tourments de l'envie.

En d'autres termes : le partisan de la révolution sociale ou le réformateur modéré, issu d'une bonne famille, qui ne demande rien de plus qu'un impôt fortement progressif et qui n'envie personne se voit forcé, pour tenir compte de l'envie effective ou simplement supposée chez ses protégés et ses compagnons les parias, de mener ou d'approuver une politique basée sur ce sentiment.

La prise de conscience de ces enchaînements de causes et d'effets ne doit pas pour autant nous porter à croire que l'action sociale inspirée par le spectacle de la misère, autrement dit la compassion, soit contestable en tant que telle. Bien évidemment, la plupart des éthiques, mais aussi le simple pragmatisme, exigent qu'une société ou certains de ses « soutiens » cherchent des remèdes énergiques lorsqu'un abus est devenu trop criant. Mais il ne faut pas confondre mesures rationnelles de protection sociale et de contribution au bien public, dussent-elles entraîner des réformes de structure, avec bouleversement de ces mêmes structures sous la poussée d'un sentiment inextinguible d'envie. Dans ce dernier cas, on risque d'obtenir le contraire du but visé.

Mouvements chiliastiques

Mühlmann étudie le culte de la pauvreté volontaire dont on relève souvent les manifestations chez des gens plutôt bien nantis et chez les riches, et se range à l'avis de Grundmann, selon lequel le bien-être croissant qui caractérise le haut Moyen Âge, la naissance de l'activité bancaire, l'accroissement de la population urbaine, les débuts de l'industrie ont conduit des hommes de toute condition sociale à adhérer à des mouvements décidés à prendre au sérieux la pauvreté et la simplicité qu'exige la vie chrétienne. Ni Mühlmann ni Grundmann n'acceptent d'expliquer le culte de la pauvreté tel qu'il se présente en particulier dans la noblesse par

des transformations sociales qui auraient influencé ces hommes, les convainquant d'avoir à modifier leur style de vie. Mais Mühlmann poursuit :

« Il nous reste toutefois à nous demander ce qui se passe lorsqu'on adopte et pratique volontairement le style de vie des "pauvres" et, même l'*usus texendi*, considéré comme l'attribut d'une classe méprisée de la société. Ce n'est pas la pyramide sociale qui est renversée dans ce cas, mais la pyramide culturelle. Ce ne sont plus "les parias qui orientent les valeurs selon leurs critères", car ce retournement a perdu sa spécificité fondée sur la hiérarchie des classes : désormais des hommes de tout rang le pratiquent[10]. » En fait, Mühlmann ne va pas plus avant dans la réponse à sa question. Il pourrait bien s'agir, comme le révèlent les observations faites dans ce livre, d'une modification de mentalité et de disposition d'esprit qui dépasse largement le Moyen Âge et ses problèmes. L'un des désirs les plus profondément enracinés dans le cœur de l'homme, l'un de ses comportements les plus répandus, assimilable presque à un réflexe est la prévention de l'envie. On appelle de tous ses vœux une situation sociale dans laquelle on ne serait pas forcé de s'imaginer que votre prochain (pas vous-même) est dévoré d'envie à l'égard d'autrui (mais pas obligatoirement à votre égard). Le noble, le riche manufacturier, parfois aussi le fils ou la fille d'une famille de la haute société, jouant le rôle de substitut pour l'ensemble de leur classe – ou pour tous les membres des classes supérieures susceptibles d'exciter l'envie – adhèrent à un mouvement chiliastique dont les membres, premièrement s'interdisent toute envie entre eux et, deuxièmement, renient et méprisent ostensiblement *toutes* les valeurs qui ont provoqué ce sentiment, à un mouvement qui promet même l'avènement d'un monde nouveau dans lequel toute possibilité d'envie aura été supprimée.

Il est significatif de constater que les socialistes européens du XIX^e^ et du XX^e^ siècle, dans leur recherche de prédécesseurs, sont tombés justement sur des mouvements de révolte sociale animés d'un esprit chiliastique, les Cathares et les Bogomiles par

Digitalizado com CamScanner

exemple, autrement dit des exaltés mûs par le ressentiment mais qui n'eurent jamais à mettre sur pied une société d'une certaine importance, autonome et viable. C'étaient des hérétiques que l'on brûlait généralement avant qu'ils soient confrontés aux problèmes pratiques d'une organisation sociale ou économique.

Arno Borst attire l'attention sur la découverte des Cathares par les socialistes :

« Les opprimés de toutes les époques sont aussi les héros de ceux qui entendent la liberté en y comprenant l'aspect économique. Dans sa recherche des précurseurs du socialisme moderne, le marxiste Karl Kautsky (mort en 1938) tombe sur les Cathares dont il ne se fait pas encore, il faut le dire, une image bien nette. Puis en 1906 son camarade de combat Milorad Popovitch interprète, en bon connaisseur de la question, la lutte des Bogomiles comme une lutte entre classes sociales. Un an plus tard le socialiste moderniste Gioacchino Volpe nous montre à son tour les hérétiques italiens comme représentants des couches sociales les plus modestes, et ses élèves Luigi Zanoni et Antonio de Stefano développent la thèse socialiste au point de faire passer le catharisme pour un mouvement social révolutionnaire à peine dissimulé sous le masque de la religion[11]. »

L'omniprésence de l'envie dans les rapports entre les hommes, le soin qu'on prend à ne pas la provoquer, même quand, objectivement, elle n'est peut-être pas très aiguë chez l'Autre, font partie des éléments constitutifs de la vie en société. Mais la plupart des groupes humains qui ont marqué l'Histoire ont introduit dans leur culture des obstacles à l'extension de ce sentiment, car envier et être envié sont des états d'âme négatifs, improductifs et qui ne s'apaisent jamais spontanément. Aussi longtemps qu'ils s'équilibrent plus ou moins l'un l'autre, aussi longtemps que, pour l'essentiel, seule l'envie justifiable dans la forme de civilisation considérée peut s'exprimer et être reconnue pour telle, les capacités, le pouvoir d'adaptation et les possibilités d'action des hommes les plus doués ne sont pas amoindris. Les individus appartenant au groupe et les cellules familiales sont tant bien que mal protégés

contre les formes pathologiques de l'envie. La morale du groupe lui fixe des limites, menace d'exil ou d'autres sanctions celui qui, par envie vulgaire, pour des motifs privés, cherche à nuire à ses compagnons (par dénonciation, mauvais œil, envoûtement, magie noire, etc.).

Mais lorsque dans une société et dans les maximes de la civilisation qui la régit la frontière entre l'envie vulgaire répondant à des raisons privées et l'envie-indignation, justifiable celle-là, est devenue floue, des mouvements sociaux et des actes individuels peuvent intervenir : leurs conséquences sont fâcheuses pour l'ensemble de la communauté. Dès que l'envieux, au nom de son sentiment ouvertement proclamé peut s'ériger en juge, en législateur ou en chef d'un parti influent à l'intérieur de l'État, on voit se produire des événements qui justifient le malaise éprouvé jusque-là par la population vis-à-vis de l'envie en tant que telle. Lorsque l'envie est choisie consciemment comme instrument d'une tactique ou d'une stratégie politique, elle diffère du tout au tout de l'envie agissant pour une large part dans l'inconscient et justifiant les innombrables petite pressions sociales et les interdits qui rendent possible une vie en commun bien ordonnée et contenue dans un cadre raisonnable.

Digitalizado com CamScanner

Chapitre 14

Sens de la justice et idée d'égalité

Différents auteurs ont montré avec force détails que le sens de l'équité, la capacité à distinguer la justice de l'injustice, ces notions et ces comportements si déterminants pour l'existence d'un ordre politique, sont normalement implantés dans le cœur de l'homme grâce à notre capacité à éprouver de l'envie. L'envie naît quand le pouvoir politique privilégie le commerçant à un point du territoire autrement qu'à un autre, quand l'un est imposé arbitrairement et l'autre exonéré d'impôts. Une relative égalité devant la loi résulte du jeu qui se déroule sur l'échiquier politique entre ceux qui décrètent les lois et ceux à qui elles s'appliquent. Au départ, il est dans l'intérêt des autorités de conserver une marge leur permettant de différencier leurs décisions selon les cas : en effet, cette marge peut être exploitée financièrement et, par ailleurs, la possibilité de répartir inégalement et selon le bon vouloir du législateur divers privilèges augmente le pouvoir de celui-ci.

Petit à petit ceux qui font les lois se trouvent dans la même situation que ceux qui les subissent : ils ont alors un intérêt direct à ce que tous soient égaux devant la loi. Mais même dans les démocraties les plus jalouses, cette règle comporte des exceptions, pour différentes raisons. Fermiers, syndicats et autres groupes professionnels bénéficient souvent d'un statut particulier face à certaines lois. Mais en général le citoyen d'une démocratie moderne peut compter sur l'égalité de tous devant la loi. Sur ce

Digitalizado com CamScanner

point, son droit est garanti par l'envie qu'éprouveraient tous ses concitoyens à l'égard de ceux qui pourraient tirer avantage d'une injustice qui le frapperait lui, cet avantage ne serait-il que le plaisir de l'homme au pouvoir jouissant de la possibilité d'être injuste.

Cette égalité que l'on peut plus ou moins attendre de la plupart des lois et des décrets pris par l'administration offre à chaque individu un espace bien défini à l'intérieur duquel il peut agir et où il se sent en sécurité. L'envie considérée ici sous l'aspect d'une fonction de vigilance a un effet positif, constructif, dans la vie de la communauté.

Mais la situation change quand les mêmes citoyens qui veillent jalousement sur une telle égalité devant la loi (dont ils tirent quotidiennement avantage) s'adressent à l'État et lui demandent de violer le principe de cette égalité sur un point précis pour permettre à quelques-uns de se démarquer des autres économiquement (ou plus simplement dans le domaine de l'éducation). On voit alors que, pour certains chantres de l'égalité, ce qui importait, ce n'était pas l'authentique et permanente égalité des chances. La désaffection croissante, manifestée en Angleterre par les égalitaristes passionnés, pour la loi sur l'instruction publique, saluée en 1944 comme une manifestation d'esprit progressiste et qui garantissait à la lettre l'égalité des chances dans le domaine de l'éducation montre combien l'apôtre de l'égalité se moque des suites qu'engendrent les exigences qu'il formulait un peu plus tôt.

Voici quelques années, Werner Kägi, professeur de droit public à Zurich, se référant à l'œuvre de Fritz Fleiner *Le droit en République fédérale*, a décrit avec précision le dangereux glissement de l'égalité devant la loi en direction de l'envie. Selon lui, le mot « égalité » aurait été trop longtemps tabou et la critique de l'égalitarisme ne devrait pas se limiter à la législation fiscale. On confondrait trop souvent « unification » avec « progrès ». Mais, plus encore que cette égalité de traitement, applicable à des situations analogues, exigée par la justice, le droit démocratique connaît une « unification » de situations dissemblables. « Ce qui est présenté dans une vision idéale comme une exigence d'égalité

n'est souvent, dans la réalité, que l'expression d'une volonté égalitariste, d'une méfiance face à toute forme d'autonomie, d'un ressentiment à l'égard de toute position privilégiée... » Suit cette citation extraite de texte de Fleiner :

« Si l'égalité devant la loi est l'élément vital de la démocratie, elle en est aussi l'écueil. Car elle favorise l'éclosion de ce fanatisme et de ce sentiment d'envie qui exige que tous les hommes soient traités de la même façon dans tous les domaines de l'existence, et elle récuse comme antidémocratiques les différences nées d'une instruction supérieure au commun, de l'éducation, de l'intelligence, de la tradition, etc.[1] »

Un sociologue américain, George Caspar Homans fut commandant d'un petit navire de guerre dans le Pacifique durant la Seconde Guerre mondiale. Il essaya plus tard d'exploiter son expérience du commandement pour en faire bénéficier les sciences sociales. Analysant l'une des erreurs qu'il commit dans le traitement de l'équipage, il montre qu'il est vain de sacrifier, dans l'intérêt de l'harmonie du groupe, les avantages supposés irritants des uns à l'éventuelle envie des autres. Durant les heures où il ne se passait rien, l'organisation du service à bord de son bâtiment aboutissait au paradoxe que voici : les hommes de l'équipe de pont occupés à gratter la rouille et à refaire les peintures transpiraient en plein soleil, pendant que les techniciens de la chambre des machines, dont c'était au même moment l'heure de repos prenaient des bains de soleil et lisaient, dans leur chaise-longue. Un officier attira l'attention de Homans sur le ressentiment qu'éprouvaient probablement les matelots, et le commandant donna l'ordre aux machinistes d'aller passer ailleurs leur temps libre. Mais à partir de ce moment, ils firent sentir à leur chef qu'ils se considéraient comme faisant l'objet d'une discrimination. Homans écrit : « Comme dans tant d'autres situations, il aurait mieux valu que je n'entreprisse rien[2]. »

Il est permis de généraliser cette opinion jusqu'à un certain degré. Vouloir jouer le rôle d'un Destin dispensateur de compensations, afin d'apaiser l'envie d'un petit groupe est une tâche ingrate dont les effets vont souvent à l'encontre de ce qu'on attendait ;

Digitalizado com CamScanner

c'est ce qui arrive aussi lorsqu'on prend une décision inspirée par une situation ponctuelle, surtout quand elle s'exprime sous la forme d'un ordre.

Le sens de l'injustice

Pourquoi le sens de la justice ou plus précisément la sensibilité vis-à-vis de l'injustice exigent-ils à tout prix l'égalité ? C'est la question que pose le juriste Edmond N. Cahn dans son livre consacré au sens de l'injustice. On notera qu'il intitule son analyse : *Sens de l'injustice* et non « Sens de la justice ». Ce dernier est probablement bien plus difficile à acquérir et à pratiquer que le premier. D'après Cahn, ce sens de l'injustice, largement répandu, n'a pas pour seule origine le fait que l'application des mêmes règles à tous les individus appartenant à une classe donnée (enfants entre eux, adultes de leur côté, etc.) est nécessaire pour que règne un ordre fondé sur le droit. Certes, le droit exige cette égalité de traitement, mais cela ne suffit pas pour expliquer notre extrême sensibilité face à l'injustice. (On devrait plutôt dire : L'homme n'a été capable d'édifier un système de lois que parce qu'il possédait déjà ce sens élémentaire de l'injustice.) Selon Cahn, personne ne s'indignerait probablement ni ne se mettrait en colère pour la seule raison qu'une fois, par hasard, une décision n'a pas tenu compte de l'exigence théorique selon laquelle tout homme a le droit d'être traité de la même manière que les autres. Il ajoute qu'il doit s'agir d'un élément implanté bien plus profondément dans notre nature. Comment se fait-il que les gens les plus simples, les plus dénués d'instruction ressentent la moindre injustice avec la haine la plus vive ? Quelles sont les racines de cette exigence d'égalité ? Cahn donne la description suivante de ce sens si répandu de l'inégalité :

« Il s'agit d'une réaction, née de notre système sympathique, se manifestant sous forme d'exaspération, de crainte, de choc, de ressentiment et de colère, donc de tous ces mouvements qui affectent nos entrailles, de toutes les sécrétions normales de nos glandes productrices d'adrénaline qui préparent l'animal appelé homme à repousser une agression. La nature a agencé l'être humain de telle façon qu'il considère toute injustice infligée à un autre comme une attaque contre lui-même. Grâce à un don d'identification mystérieux et magique, ou à un échange fruit de son imagination, chacun se projette dans la situation de l'autre, non seulement par pitié ou par compassion, mais par un acte véhément d'auto-défense qui métamorphose l'injustice en une agression[3]. »

Et un peu plus loin, Cahn déclare : « Le sens de l'injustice nous semble être un mélange inextricable de raisonnement et d'intuition... Le sens de l'injustice est-il justifié ? Certainement pas si "juste" signifiait conformité avec une norme absolue et inflexible... Mais le sens de l'injustice est justifié si ses exigences se révèlent dans des actes. Il faut chercher sa justification dans son efficacité[4]. »

D'ailleurs la plupart des peuples primitifs ont un sens prononcé de l'équité et de la réciprocité qu'il ne faudrait surtout pas confondre avec l'idée d'égalité. Chez les Azande d'Afrique, tout homme qui a fourni de l'aide à un membre de sa parenté garde en mémoire le décompte exact de ses différentes prestations et s'attend à ce que l'autre tienne la même comptabilité et se comporte en conséquence. Contrairement à ce que s'imaginent certains Occidentaux qui importent leur romantisme dans les sciences sociales, il n'existe pas chez les primitifs de cagnotte sociale où chacun pourrait puiser à son gré. Il faut ajouter que ces hommes sont trop réalistes pour se fier à la formule de Marx : de *Chacun selon ses capacités* à *Chacun selon ses besoins*[5].

Ce sens de la réciprocité absolue se retrouve aussi chez les peuples primitifs vis-à-vis de l'étranger. À propos des Indiens Jivaros de l'Équateur et du Pérou, Karsten rapporte le fait suivant : en cas de défaillance, pour cause de maladie, d'un des porteurs de son expédition, il se voyait restituer sans qu'il l'ait demandé (sous forme d'un certain nombre de mètres de tissus) les arrhes qu'il avait versés. Chose curieuse : ce système fonctionnait mieux dans les tribus tout à fait primitives que dans celles où étaient passés des missionnaires[6].

Digitalizado com CamScanner

La confusion, si répandue aujourd'hui, entre justice et égalité se retrouve en anglais. En 1954, le sociologue Richard T. La Pierre a mis en évidence un aspect au moins de ce glissement de sens en signalant les nuances qu'on introduit intentionnellement selon qu'on parle d'« equality », d'« equity » ou de « justice » :

« Equité [equity = équité, impartialité] ne doit pas être confondu avec égalité [equality] qui est un concept juridique. Peu nombreux sont les cas où les hommes peuvent être "égaux devant la loi" et ce sont les petits enfants qui insistent souvent sur une stricte égalité dans la répartition de gâteaux, parts de tarte et autres choses semblables. Mais en général, l'égalité est rarement souhaitée, plus rarement encore exigée et on ne la rencontre presque jamais dans les rapports sociaux. En revanche, on demande partout et toujours l'équité, et le plus souvent on l'obtient. La notion de "justice" [*justness*] est donc en relation directe avec l'obtention ou le respect de l'équité. Mais il s'agit toujours de quelque chose de relatif et non d'un absolu susceptible d'être exprimé en langage juridique. »

La Pierre pense que, à long terme, la plupart des actes législatifs et des décisions de justice tendent à réaliser une forme d'équité, même si, à tout moment, il existe un hiatus entre la loi et le sentiment d'équité[11].

De temps à autre (encore qu'on puisse déplorer la rareté des cas) on rencontre dans des résolutions publiées par telle ou telle église l'idée que l'exigence d'égalité et de justice sociale peut facilement dégénérer en arguments inspirés par l'envie. C'est ainsi qu'une organisation représentative de plusieurs églises protestantes des U.S.A. a déclaré voici dix ans : « Des disparités importantes entre riches et pauvres dans notre société risquent de défaire les liens de fraternité, de miner l'égalité des chances et de menacer les institutions politiques d'une société consciente de ses responsabilités. »

Le sens concret de cette phraséologie aux multiples possibilités d'interprétation n'est pas explicité dans la suite du texte, mais le paragraphe suivant est révélateur : « Ceux qui tirent bénéfice de telles inégalités font erreur et s'aveuglent sur eux-mêmes lorsqu'ils cherchent à justifier leurs privilèges, de même que d'autres sont dupes de leur propre raisonnement quand ils refusent de reconnaître que leurs sentiments à l'égard de gens plus méritants ou plus heureux sont inspirés par l'envie. »

Pour résoudre ce dilemme, le texte propose de vagues mesures destinées à lutter contre une inégalité qui fait éclater le cadre correspondant « à un large concept d'égalité et de prospérité ». Mais il n'est pas dit comment de telles idées peuvent être traduites en termes de politique financière et économique « juste[12] ».

Liberté et égalité

G. Simmel avait fait remarquer en son temps combien les rapports entre liberté et égalité sont nécessairement instables.

« Un régime de liberté générale engendre une égalité générale ; car la liberté peut se définir avec une phrase négative : il n'existe pas de domination d'un individu sur les autres... L'égalité qui apparaît donc comme première conséquence de la liberté n'est en réalité qu'un point de passage... Il est typique de constater que personne ne se satisfait de demeurer dans la situation qu'il occupe parmi ses semblables ; chacun veut accéder à une situation meilleure quelle qu'elle soit. Or quand le désir d'une vie plus aisée s'empare de la majorité, c'est-à-dire de l'ensemble des moins bien lotis, leur premier mouvement sera l'exigence de posséder ce que les Dix Mille plus favorisés possèdent[13]. »

Mais Simmel a bien vu qu'envie et ressentiment sont étroitement liés à la proximité sociale : « ... le plus souvent, l'animosité du prolétaire [n'a pas pour cible] les classes les plus élevées de la société, mais le bourgeois... car c'est lui que l'homme du peuple voit immédiatement au-dessus de son propre rang ; il représente pour lui le premier échelon qu'il lui faut gravir pour s'élever sur l'échelle du bonheur, et voilà pourquoi c'est sur lui qu'il concentre provisoirement toute son attention et son désir d'ascension[14]. »

Toutefois on n'est presque jamais satisfait lorsqu'on a accédé à un niveau social plus élevé. La soif de promotion sociale ne peut

Digitalizado com CamScanner

par principe être apaisée : « Dans tous les cas où l'on a cherché à réaliser une forme d'égalitarisme on a vu surgir, partant de la base unitaire qu'on venait de créer, d'innombrables individus s'efforçant de déborder les autres de toutes les maniéres imaginables. »

Simmel montre la naïveté et l'imprécision de l'idée si répandue selon laquelle l'égalité engendre une situation où, de façon durable, personne n'est dominé par personne. La liberté est animée d'un mouvement interne qui la pousse à franchir les barrières posées par l'égalité pour atteindre à une nouvelle forme de supériorité. Simmel illustre cette affirmation en citant une anecdote d'une « véracité typique » : Durant la révolution de 1848 une porteuse de charbon dit à une dame richement vêtue : « Oui, Madame, désormais nous serons tous égaux : je me promènerai en robe de soie et vous porterez du charbon. » Comme le souligne Simmel, non seulement on veut obtenir la nouvelle liberté, mais on veut aussi l'employer à quelque chose[15].

Bonheur, malheur, hasard et chance

Il est significatif de constater que les notions de : hasard, chance, sort favorable, « avoir de la veine » autrement dit l'idée plus ou moins précise que quelqu'un puisse être favorisé par des événements ou des circonstances ne relevant pas de son mérite (de notre point de vue) et échappant à son contrôle et au nôtre, n'existent pas dans toutes les cultures. Certaines langues sont totalement inaptes à exprimer de telles conceptions.

Mais lorsque l'un de ces termes a cours dans une société donnée, il joue un rôle capital dans la solution des problèmes posés par l'envie. S'il ne veut pas sombrer dans des formes d'envie destructrices pour lui et pour autrui, l'homme ne peut se résoudre à accepter l'inégalité flagrante des destins individuels en ce bas monde qu'en l'attribuant à une Puissance impersonnelle – le hasard aveugle, la Fortune que ni lui ni son semblable, bénéficiant apparemment d'un sort meilleur, ne saurait monopoliser. Aujourd'hui,

c'est l'Autre qui a eu de la chance, demain ce sera peut-être mon tour. L'expression allemande « être dans la glu » offre la même consolation. Cette expression désignant un malheur immérité, nous vient du langage estudiantin du XVIII[e] siècle. Au départ, elle faisait allusion à l'oiseau pris dans des gluaux.[16]. Il ne faut pas confondre « chance » avec l'action providentielle d'un Dieu dont l'Autre peut s'attirer les bienfaits par des prières particulièrement ardentes ou une vie exemplaire. Car on verrait éclore alors une envie dévorante à l'égard de l'homme plus agréable à Dieu que d'autres, envie dont on trouve des exemples précis dans l'Histoire – que l'on se rappelle par exemple les procès de sorcellerie.

Curieusement, on rencontre aussi une phase intermédiaire : telle ou telle civilisation est arrivée à concevoir qu'il existe des destins différents, des chances inégalement réparties, mais les hommes qui ont adopté cette idée n'osent pas encore se fier à leur heureuse fortune quand elle leur échoit. Ils craignent toujours que d'autres Puissances, d'autres dieux, projections de leurs semblables, fassent sentir leur colère aux mortels à qui une déesse aux décisions arbitraires a souri. Le Grec de l'Antiquité se situe dans cette phase.

La langue allemande ne connaît malheureusement pas une différenciation qu'on retrouve toujours en anglais : le mot *Glück* doit exprimer aussi bien *happiness* (bonheur) que *luck* (chance), *good or bad luck* (bonne ou mauvaise chance). Or, alors que l'état d'âme caractérisé par la paix du cœur, l'épanouissement intérieur *(happiness)* dépend en dernière analyse de l'intéressé lui-même, le fait d'avoir de la chance ou de la malchance *(good luck* ou *bad luck)* est indépendant de toute influence humaine, de tout effort, de toute prévision. Je peux d'emblée envier l'Autre pour le bonheur intime qui le comble, car je sais pour quelle part il le doit à sa manière d'être et à ses efforts, mais je ne peux pas, par définition dirais-je, l'envier pour « avoir eu de la chance » *(he was just lucky* : il a eu de la chance) ; on peut même aller jusqu'à prétendre que la langue anglaise supprime pour ainsi dire l'envie dans les rapports entre les hommes lorsqu'elle utilise cette tournure.

Digitalizado com CamScanner

Un sportif, un écolier, un commerçant qui vient de remporter un succès particulièrement brillant (et susceptible d'exciter l'envie des autres) dit simplement en haussant les épaules : bah ! j'ai eu de la chance et voilà tout. *(I guess I was just lucky.)* Par ces mots, et de manière le plus souvent inconsciente, il cherche à neutraliser une éventuelle envie dirigée contre lui. En fait le mot anglais *luck* vient du moyen-haut-allemand *gelücke* qu'on peut définir ainsi : une Force aveugle, imprévisible et incontrôlable qui donne aux événements une tournure favorable ou défavorable pour un individu, un groupe ou une entreprise. Ou bien : une combinaison de facteurs due au hasard et qui a des conséquences positives ou négatives pour un être.

En revanche, le mot anglais *happiness,* s'il désignait à l'origine, lui aussi, une chose qui ressemble en gros à *luck,* c'est-à-dire un état qu'on doit à des événements fortuits *(happenings),* a peu à peu pris un sens tout à fait différent : celui d'une sensation de bien-être engendrant une satisfaction générale et dont tout le monde peut jouir au même moment. C'est de nos jours seulement que J. Bentham a créé la formule : la plus forte sensation de bonheur pour le plus grand nombre. Si l'on employait à ce propos la tournure « good luck », on commettrait un contresens : « luck » en effet ne peut échoir qu'à un individu isolé, car il est réparti de manière inégale et parcimonieuse dans notre monde réel. Un nombre quelconque de personnes peuvent certes être heureuses dans un groupe humain, cela dépend pour une grande part d'elles-mêmes ; mais toutes ne pourront jamais « avoir de la veine » simultanément et être favorisées par le sort. Ce serait impossible étant donné que nous sommes limités par l'espace et le temps. Or les diverses écoles modernes de sociologie, en confondant deux termes par ignorance de l'histoire de la langue, ont créé un principe funeste : elles enseignent que l'égalité des chances, dont elles aiment tant parler, entraînerait une égale répartition du bonheur dans toute la population. C'est exactement le contraire qui a lieu.

Satisfaction

Au fond de son cœur, l'individu finit par accepter son sort ou celui de ses enfants, car, dans toutes les sociétés existantes – à l'inverse de celles qu'imaginent les utopies – il sait bien (ou à tout le moins il peut se persuader et persuader autrui) que s'il n'a pas atteint un but auquel sont pourtant parvenus d'autres hommes placés dans des conditions apparemment semblables aux siennes, c'est tout simplement parce qu'il n'y a pas eu égalité de chances. Aucune communauté ne peut proposer à ses membres le système de la loterie pour toutes les situations qui se présentent dans une vie ni pour tous les buts qu'on vise. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que, même dans des sociétés où une envie sans limites inspire la législation fiscale, « sont politiquement possibles », des systèmes de paris permettant à tout un chacun de s'offrir pour quelques centimes une mince chance de gagner un million ou davantage sans avoir à payer d'impôt.

L'étude par Nicolaï Hartmann du mot « Glück » dans son *Ethique des valeurs* montre bien la difficulté du problème pour celui qui parle l'allemand : dans cette langue, « Glück » exprime à la fois *happiness* et *luck* (seule l'expression « bad luck » peut être traduite par l'équivalent allemand d'« avoir de la déveine »).

« Il est dans la nature du "Glück" de narguer l'homme, de le mystifier sa vie durant, de le tenter, de le suborner et de le laisser planté là, les mains vides. » Jusque-là, cette description correspond à « avoir du *luck* ». Mais Hartmann poursuit : « Mais "Glück" ne dépend pas seulement des biens concrets que la vie peut offrir et auxquels il semble lié. Il dépend en outre – et même en premier lieu – de la plus ou moins grande aptitude d'un homme à l'accueillir. Or celle-ci souffre de la course au bonheur[17]. »

Il ne s'agit plus ici de *good luck*, mais de *happiness*. Nous sommes en mesure maintenant de développer l'idée de Hartmann. Au début – et probablement jusqu'à l'apparition des projets des utopistes inspirés par l'égalitarisme – il s'agit d'un élément imprévisible, fugace, qui était donné à un tel et non à un tel autre, en tous

Digitalizado com CamScanner

cas pas au même instant. « Satisfaction » est le mot qui semble avoir correspondu le mieux à *happiness*. Mais cette satisfaction exige précisément qu'on ne rêve pas de bonheur, qu'on ne coure pas après lui. Au cours du XIX^e^ siècle, elle devint chose démodée. Celui qui chante ses louanges fait figure de réactionnaire, d'être asocial. Il faut que tout le monde soit heureux, jouisse du *happiness*, et d'une manière pleinement assurée, garantie et fournie par la communauté. Mais à l'époque, on n'a pas compris que dans un État-providence où chacun reçoit ce dont il a besoin et n'apporte que ce qu'il est capable d'offrir, il ne peut en aucun cas exister de « Glück » sous la forme de *good* ou *bad luck*. Et dans une telle forme de société, on ne saurait trouver non plus cette sensation de bonheur qui naît de la satisfaction. Car elle repose sur la conscience que tous ne peuvent pas avoir de la chance en même temps.

Égalité des chances

Il n'y a aucun rapport entre l'utopie qui promet le plus grand bonheur possible au plus grand nombre et l'égalité absolue des chances dans un jeu où (tout le monde le sait à l'avance) il n'y aura qu'un nombre infime de gagnants. Il se peut qu'on rencontre occasionnellement çà et là des esprits envieux irrités de voir qu'un autre a touché le gros lot, mais le fait que les gains obtenus par cette voie sont exonérés d'impôts en Europe (pas aux U.S.A. !) devrait montrer combien peu on envie l'heureux gagnant. Cette attitude d'esprit est due à l'égalité effective des chances et au procédé de sélection fondé sur le hasard absolu. Personne ne sera méprisé par sa femme pour n'avoir pas acheté le bon billet. Peut-être lui reprochera-t-elle d'avoir misé sur la mauvaise équipe de foot-ball, mais même dans ce cas, le nombre de combinaisons possibles et de facteurs incontrôlables est si élevé que nul n'éprouvera sérieusement de sentiment d'infériorité, même s'il se trompe sans arrêt.

Mais on se trouve en face d'une tout autre situation dès que des politiciens ou des réformateurs se mettent à parler des chances, et

plus précisément dans un domaine où des qualités personnelles telles que dons naturels, caractère, présentation, diction et d'autres encore entrent en jeu. Même lorsque, sur le plan pratique et financier, chacun s'est vu offrir par l'État, des « chances égales » de bonne heure dans son existence. En effet : si chacun bénéficiait, tout au long de sa vie, des mêmes chances que ses semblables, et si de surcroît les hommes étaient aussi égaux que les tenants de l'égalitarisme le pensent, on aurait une société où les choses se passeraient comme dans une course de sprinters arrivant simultanément devant un but étroit par lequel ne pourrait passer qu'un seul concurrent à la fois.

Dans un système social basé sur l'apport de chacun, il ne saurait y avoir égalité des chances, mais tout au plus adéquation des chances à des individus différents : il faut que les chances données et la personne qui en bénéficie soient complémentaires, et la résultante d'un tel système est une société où apparaissent socialement et économiquement parlant, des strates superposées, où l'on trouve des classes, des situations, des professions et des niveaux de prestige nettement différenciés. Elle portera en elle des motifs d'envie, mais reconnaître cet état de choses est plus honnête et, à la longue, plus sain du point de vue social que de faire comme s'il pouvait exister une « égalité des chances » au sens littéral du terme.

En appliquant aux méthodes de l'éducation la notion mal comprise d'« égalité des chances », les égalitaristes à tous crins, les politiciens de métier, docteurs ès procédés visant à supprimer l'envie se sont mis dans un pétrin dont ils ne se tireront pas, aussi longtemps que nous vivrons dans une société basée sur le principe de la division du travail.

Selon les tenants de l'égalitarisme, deux voies mèneraient à une société dans laquelle tous se sentiraient égaux : 1° La voie américaine, communément empruntée depuis des décennies, consiste en principe, avec naturellement des variantes locales, à donner le même enseignement à des enfants des deux sexes, de toutes les classes sociales, de toutes origines, quels que soient leurs dons

Digitalizado com CamScanner

naturels (du débile léger au petit génie) entre la sixième et le dix-huitième année dans des écoles dont le recrutement ne dépend ni du quartier où résident les parents de l'élève, ni de son intelligence, mais uniquement du hasard : chacun a eu les mêmes chances de s'asseoir à côté de n'importe qui. Le résultat imprévu mais pourtant inévitable de ce système est le décalage dans le temps de la lutte pour le prestige : étant donné qu'un enseignement s'étendant jusqu'à la dix-huitième année ne signifie pas grand-chose pour l'individu car la nuit tous les chats sont gris, c'est après la fin des études à la *high school* que commence pour les parents l'effort désespéré visant à faire admettre à tout prix leurs enfants dans un collège aussi réputé que possible. Mais, par suite des exigences de l'égalité, la notoriété des établissements d'enseignement supérieur s'est dévaluée et bientôt 50 % des Américains fréquenteront un quelconque collège ; il s'ensuit une baisse de qualité de ces institutions de sorte qu'aujourd'hui, 75 % des étudiants qui en sont issus et qui ont à ce moment-là vingt-deux ans sont aussi désorientés face au choix d'une profession que l'étaient voici trente ans les élèves sortant de leur *high school*. C'est pourquoi, depuis peu, une troisième vague est née en Amérique : la ruée vers les *graduate schools*, c'est-à-dire vers le véritable enseignement supérieur, les universités. Mais dès à présent l'accès en est pratiquement ouvert *à tous* les étudiants par le moyen des bourses, attribuées sans qu'il soit tenu compte des ressources des parents. Toutefois, à l'heure actuelle, il y a plus de places libres dans les *graduate schools* qu'il n'y a de candidats présentant tant bien que mal *le niveau requis pour l'admission*, de sorte que certaines universités envoient à travers le pays des recruteurs en quête de talents.

Finalement, au prix d'énormes dépenses publiques et privées, on aboutit à une population où ceux qui ont fréquenté les écoles jusqu'à l'âge de vingt-huit ans regardent de haut ceux qui les ont quittées à dix-huit ans. Mais étant donné que les deux groupes ont été bien trop longtemps « instruits » dans les matières qu'ils devront effectivement utiliser au cours de leur vie professionnelle, ils souffrent l'un et l'autre de manque de goût face à des études

qui leur paraissent fades. Ils sont souvent, chacun à son niveau, inaptes aux professions qui, précisément, leur auraient convenu. Le garçon qu'on a maintenu par tous les moyens sur les bancs de l'école jusqu'à dix-sept ou dix-huit ans n'a plus envie de choisir une formation professionnelle, car il en a assez d'être sous la tutelle d'enseignants ; le jeune homme qui a traîné jusqu'à vingt-six ou vingt-sept ans dans une *graduate school* pour obtenir un doctorat ou un grade de M.A. car il pensait (à juste titre) que le diplôme d'un *College* n'avait plus assez de valeur, est désorienté quand il entre comme stagiaire dans une banque ou une entreprise. 2° En Grande-Bretagne on a vu se développer dans les vingt dernières années un système qui voudrait garantir lui aussi l'égalité des chances quelle que soit l'origine et la situation financière des intéressés. Mais, contrairement à ce qui se passe en Amérique, on est parti ici de l'idée que les élèves ayant atteint leur onzième année peuvent être répartis, après un examen général rigoureux, dans trois types d'enseignement ayant chacun sa finalité propre mais aussi des exigences garantissant une formation excellente à l'issue du cursus.

Le gouvernement travailliste s'est prononcé récemment contre ce système et l'a en partie supprimé ou édulcoré, entre autres parce que, contrairement aux utopies de 1944, on a remarqué qu'il n'aboutissait pas au paradis des égaux.

L'inégalité des chances considérée comme alibi

En 1954 fut publié en Angleterre, sous la direction du sociologue D.V. Glass, une vaste enquête (10 000 adultes avaient été interrogés) sur la promotion sociale. On y voyait se dessiner des lignes de force qui furent plus clairement montrées quelques années plus tard par un sociologue de la génération suivante, Michael Young dans un livre fourmillant d'idées sur la « Méritocratie », le règne des hommes qui ont acquis du mérite[18]. Dans un compte rendu de l'œuvre de Glass paru dans la revue *The New Statesman*

Digitalizado com CamScanner

and Nation, située idéologiquement très à gauche, on note des réserves. Le critique s'interroge :

« Dans quelques générations nous aurons une parfaite égalité des chances d'ascension sociale, à l'exception de quelque rares écoles privées, en admettant qu'il en existe encore. Mais que se passera-t-il alors ? Que signifiera réellement égalité des chances[19] ? » Car D.V. Glass avait montré que la création de trois formes d'enseignement (« grammar », « technical » et « modern ») avait bien du mal à égaliser et répartir de façon similaire les chances d'ascension sociale :

« Au contraire, plus les procédés de sélection [pour les trois types d'écoles] seront efficaces, plus les inconvénients [du point de vue de l'idéal égalitariste] seront patents. Compte non tenu des écoles privées, ce seront les *grammar schools* qui fourniront la nouvelle élite – et une élite, cette fois, qui sera bien moins contestable, car elle sera fondée sur l'intelligence scientifiquement mesurée de ses membres. Le processus de sélection ne fera qu'augmenter le prestige de professions déjà hautement considérées aujourd'hui. La population sera donc organisée en groupes dont d'aucuns pensent dès à présent qu'ils différeront comme les moutons diffèrent des boucs. » Puis vient, chez Glass, la phrase clé :

« Ne pas avoir fréquenté une *grammar school* deviendra un facteur de disqualification pire que dans le passé, car chacun savait alors qu'il y a des inégalités sociales dans le système éducatif. Et le ressentiment grandira plutôt, précisément parce que chaque individu concerné devra bien admettre que le processus de sélection qui l'a tenu à l'écart de la *grammar school* comportait des critères objectivement valables. Sous cet aspect, la justice pourrait bien être plus insupportable que l'injustice[20]. »

À cet endroit, la crainte s'empare du journaliste qui rend compte de l'œuvre de Glass. Il regrette qu'on n'ait pas, en 1944, lors de la ratification de la nouvelle loi scolaire par tous les partis, prévu cette évolution en faisant faire les recherches qui s'imposaient dans le domaine des sciences sociales. Il regrette rétrospectivement le bon vieux temps où chaque membre d'un peuple primitif savait

toujours, quelles que fussent ses compétences propres, où il se situait sur l'échelle sociale (hypothèse fort discutable d'ailleurs). Et le désarroi de celui qui, au milieu du XX^e^ siècle, prêche l'égalitarisme car il a confondu la stagnation dans l'égalité, telle qu'elle se présente dans la société primitive, avec le progrès, se révèle rarement de manière aussi claire que dans les mots du critique :

« L'homme primitif ne se pose pas de questions à ce propos, il est sécurisé mais il n'est pas libre. Pour nous, en revanche, la situation s'est inversée. Nous nous sommes affranchis du contrôle social que connaissait le primitif dans son groupe et nous avons réussi à empêcher que nos facultés créatrices soient étouffées par un tabou. Mais dans la mesure où nous avons conquis la possibilité de progresser dans la hiérarchie sociale, notre impression de sécurité nous a échappé. Quel est le but de notre vie, pourquoi sommes-nous ici, quelle place nous convient le mieux, qu'est-ce qui est bon, qu'est-ce qui est mauvais ? Nous ne le savons plus[21] ».

Le critique parle d'une phase de transition comportant des dangers inouïs, mais poursuit, comme tous les tenants de l'égalitarisme, en exprimant son espoir dans une éducation toujours plus poussée qui nous conduirait vers une époque de compréhension et d'entente mutuelles. Faible consolation et peu originale de surcroît.

L'égalité des chances est réduite à néant par l'inégalité dans l'aptitude, chez les différents individus, à se servir de ces chances avec un succès égal ou au moins comparable. Et cette constatation est plus amère à avaler que celles que l'on pouvait faire quand on avait le regard moins dirigé vers soi et davantage vers les autres.

Les apôtres de l'égalitarisme, en premier lieu donc les intellectuels du parti travailliste, ont éprouvé une cruelle désillusion en constatant qu'en Angleterre, malgré l'égalité des chances, le pourcentage des enfants d'ouvriers fréquentant les *grammar schools* est toujours demeuré inférieur à leur importance numérique dans la population. On explique cet état de choses, à juste titre, par les chances différentes qu'ont les enfants d'acquérir une culture de base dans leur famille durant la période dite de socialisation ; ainsi par exemple la conversation entre les enfants d'ouvriers et leurs

Digitalizado com CamScanner

parents comporte un vocabulaire peu différencié et ne prépare pas à l'examen d'entrée.

Les extrémistes de l'égalitarisme se serviront de cette constatation pour exiger la création de foyers destinés à recevoir tous les enfants, comme dans les *kibboutzim*. Mais l'argument n'est valable que pour un seul facteur. Différentes études britanniques ont en effet montré que même les enfants d'ouvriers que leurs résultats aux examens autoriseraient à entrer dans des écoles aux critères exigeants n'utilisent pas souvent leurs chances. Une enquête plus poussée a révélé que s'ils refusent cette possibilité qui leur est offerte d'accéder, par leurs études, à un échelon social plus élevé, c'est par peur de provoquer l'envie de leurs jeunes camarades moins doués qu'eux ou celle de gens plus âgés de leur entourage qui n'ont pas bénéficié de la même égalité des chances[22].

Il n'existe en effet dans aucune communauté, dans aucun groupe humain de méthodes de pression sociale plus cruelles ni plus subtiles que celles destinées à empêcher tout membre d'une classe réputée inférieure de se frayer une voie vers le haut et d'« améliorer sa situation ». Ce constat n'a pas été fait uniquement et à de nombreuses reprises à propos des écoliers anglais, mais aussi dans les groupes de minorités les plus variés aux États-Unis. Les obstacles que, dans un groupe marqué par une discrimination, l'envie sociale oppose à toute progression sont souvent plus forts – et plus visibles – que les tendances du groupe supérieur à refouler ceux qui, individuellement, pourraient y avoir accès.

La « justice sociale » autorise la clientèle privée mais non les écoles privées

Dans un livre paru après la Seconde Guerre mondiale, à l'époque du gouvernement travailliste, et traitant des classes moyennes anglaises *(middle classes)* les deux auteurs analysent les différents motifs qui poussent à exiger la « justice sociale » et le nivellement, garantie de la plus grande « égalité ». Parmi tous

les mobiles examinés ils désignent sans ambages le principal : l'envie. Selon eux, les mesures prises par le gouvernement socialiste auraient, il est vrai, apporté, on le sent et on le voit, une plus grande égalité, mais personne ne peut dire si au moins dans les premières années de l'après-guerre, la nouvelle répartition des revenus a été nettement différente de l'ancienne. « On peut considérer les progrès de l'égalité sous plusieurs aspects – par exemple comme des garanties contre une révolution. Ils ont été obtenus sans celle-ci, mais en tenant compte de la pression due à la lutte des classes. Ce fait est considéré comme l'une des plus grandes réussites des institutions britanniques ; toutefois pareille opinion va de pair avec la croyance selon laquelle la pression sociale s'arrêtera à un point déterminé. Mais on peut se demander si ceux qu'on appelle les pauvres, ceux qui envient le niveau de vie des gens plus riches qu'eux se satisferont jamais d'une situation autre que la complète égalité matérielle ou du moins de ce qu'ils entendent par ces mots. Dans certains pays, en Angleterre par exemple, un ouvrier ne peut pas gagner plus qu'un employé. Pourquoi pas plus qu'un travailleur intellectuel ? L'envie ne dépend pas d'un échelon particulier sur une quelconque échelle, mais uniquement d'une différence. Vous pouvez envier quelqu'un parce qu'il gagne dix livres de plus que vous par an. En fait, vous pouvez l'envier pour bien des raisons qui n'ont rien à voir avec ses revenus[23]. »

On peut par exemple, en Angleterre justement, envier un autre pour sa manière de parler, sa diction, qu'il doit peut-être à une école particulière, et qui lui procure dans la société des relations susceptibles de faciliter et de favoriser son avancement dans la vie. C'est pourquoi, fort logiquement, les intellectuels travaillistes les plus radicaux ont déclaré la guerre à partir des années cinquante aux écoles privées les plus exclusives. En 1953 par exemple John Strachey se déclare choqué de voir que les classes moyennes et supérieures utilisent largement le Service de Santé – attitude bonne en soi, car par leurs exigences ils améliorent sa qualité – mais qu'en revanche elles profitent bien moins souvent des possibilités

Digitalizado com CamScanner

offertes par l'enseignement gratuit. Cette observation l'amène à formuler l'exigence radicale suivante :

« L'existence de notre Service de Santé nous permet de ne pas tenir compte de la survie d'une médecine privée réduite au minimum... Mais il en est autrement dans le domaine de l'éducation. Nous devons en prendre conscience : jamais nous n'aurons une authentique égalité [dans la société] si les écoles privées ne sont pas interdites au sens littéral du terme. Les chances les plus larges, accordées à tous, d'accéder à l'instruction ne sauraient suffire à combler nos vœux aussi longtemps qu'il y aura des ascenseurs-express pour une minorité de privilégiés[24]. »

Strachey et beaucoup de gens qui pensent comme lui accordent une trop grande influence à l'école. Même si tout le monde devait fréquenter des écoles d'une égale mauvaise qualité – car tous les enfants d'un pays ne peuvent pas en fréquenter d'« également excellentes » – il y aura toujours des gens, motivés par leur environnement familial ou par leurs propres désirs, qui sauront acquérir, malgré l'école, une culture, une discipline de l'esprit et du langage, un goût, etc. les distinguant des autres et leur procurant par là des chances de progrès dans la vie que les autres n'auront pas. Il faudrait donc interdire toute différence entre foyers : seuls jusqu'à présent les kibboutzim d'Israël l'ont fait.

Envie suscitée par l'habitation

Le sens élémentaire de la propriété, le besoin de délimiter un espace bien à soi se trouve déjà chez les poissons, les oiseaux et différents mammifères que l'instinct pousse à exiger la jouissance exclusive d'un territoire donné. On admet aujourd'hui qu'il s'agit là d'un processus biologique fondamental. Un espace vital précis doit être tenu à l'abri des incursions de rivaux ou de parasites (appartenant à la même espèce) afin que l'approvisionnement en nourriture fourni par l'entourage immédiat suffise aux besoins de l'habitant des lieux. De même que certains animaux ont des

réactions exagérées quand il s'agit de défendre leur espace vital, il peut aussi exister parmi les hommes certains avares susceptibles de dépasser toute mesure. Mais ceci ne change rien à une loi existentielle : l'envie et l'agressivité dureront aussi longtemps que chacun ne pourra pas occuper si bon lui semble la place physiquement occupée par un autre. Toutefois ceci ne serait possible que dans un monde d'esprits où, disons, un milliard d'individus auraient assez de place sur une tête d'épingle. Tant que A occupera, par la force des choses, une place dans l'univers – que ce soit une grotte, un petit champ, un lieu de pêche ou une situation bien payée importe peu en l'occurrence – il y aura toujours des B, C, D, etc. pour vouloir être exactement là où se trouve A. La solution proposée par le socialisme à ce problème est la suivante : il faut qu'une autorité, c'est-à-dire l'État, le fonctionnaire, attribue les places – le logement par exemple – pour éviter que B et C n'envient A. Comme nous l'avons vu longuement, ce procédé ne change rien. Il engendrerait plutôt une envie plus forte. Et il ne s'agit pas seulement de l'envie inspirée à A, B, C et D par le fonctionnaire ou le comité X chargé des attributions et occupant de ce fait une position de force privilégiée, génératrice d'envie : même un directoire composé d'êtres angéliques, cherchant réellement à pratiquer une justice sociale absolue serait incapable d'organiser le monde de manière à ce que A, B, C et D ne s'envient pas réciproquement la place qu'ils occuperaient dans l'univers spatio-temporel. Quiconque veut se faire une idée de cette envie n'a qu'à lire les journaux autrichiens de l'été 1964 : on y trouve, exprimées sous la forme la plus grossière, des incitations à l'envie contre des locataires privilégiés d'appartements situés dans les mairies des communes régies par des socialistes.

Qu'un particulier loue donc un bel appartement au marché libre car il a plus d'argent que d'autres ou qu'il se le voie attribuer parce qu'il appartient au bon parti politique n'a aucune importance dans le déclenchement de l'envie. Tout au plus serait-elle plus perfide dans le deuxième cas : l'impuissance vis-à-vis d'un pouvoir politique est ressentie plus durement en effet que vis-à-vis du porte-monnaie

Digitalizado com CamScanner

d'autrui. Car enfin, on pourrait gagner au Loto, mais devenir le chouchou du parti politique dominant n'est pas chose réalisable en un tour de main ; en outre, les partis politiques n'ont souvent pas intérêt à ce que tous soient traités sur un pied d'égalité. Ils ne veulent pas voir dilué le privilège qu'ils ont de distribuer un nombre forcément limité d'appartements, de prébendes, etc.

Un opuscule américain traitant de l'égalité lança un jour, sous forme de plaisanterie l'idée suivante : pour qu'une politique de l'habitat fût en tous points « conforme à la justice sociale », il faudrait, bien évidemment, qu'au moins une fois l'an tous les habitants d'un immeuble déménagent de sorte que celui qui habite sous le toit descende au rez-de-chaussée, que l'occupant du premier étage passe au cinquième, etc. ainsi, au bout de quelques années chacun aurait connu tous les avantages et tous les inconvénients du bâtiment.

La fausse égalité dans les domaines où l'on consomme pour se faire valoir

Selon Scheler, l'envie naît et entraîne un ressentiment particulièrement intense « lorsqu'il s'agit de valeurs et de biens que *l'on ne peut pas acheter*, de par leur nature même, mais qui relèvent néanmoins de domaines dans lesquels nous pouvons nous comparer à d'autres personnes[25]. »

En 1954, un spécialiste américain de l'histoire des sociétés, David Potter est arrivé à la même conclusion en observant ce qui se passait dans son propre pays. On lui doit le concept de « invidious proximity », proximité engendrant l'envie. Paradoxalement, aux U.S.A. c'est dans les situations où les différentes couches de la société peuvent s'observer, durant les loisirs, la pratique du sport, les voyages par exemple que l'hostilité, l'envie et le ressentiment sautent aux yeux avec le plus d'évidence : chacun possède une voiture, presque tout le monde peut être propriétaire d'un canot à moteur, or, plus tous les objets dont on se sert quotidiennement, plus

tous les vêtements, tous les symboles indiquant un rang social sont accessibles à tout un chacun (au moins à crédit), plus les barrières séparant les classes – en Amérique comme ailleurs – apparaissent à l'évidence. Ceci est dû, pour parler comme Scheler, à ce que l'atmosphère d'égalitarisme démocratique élargit le domaine des possibilités de comparaison.

En Amérique, le fils d'ouvrier peut bien rouler dans la même voiture que le fils d'un médecin ou d'un directeur de banque, porter les mêmes vêtements, inviter ses amis dans le même restaurant et – contrairement à ce qui se passe pour les Anglais – parler le même anglais, ses chances d'être accepté pour gendre par le médecin ou le banquier sont des plus minces. Si, dans le champ des comparaisons possibles, tous les objets peuvent être acquis par tout le monde et que les barrières ne soient pas le fait de votre propre métier ni de celui de votre père, mais de la couleur de votre peau ou du pays où sont nés vos parents ou vos grands-parents, l'amertume que vous ressentez est encore plus vive.[26]

Envie légitime et illégitime

Au vu de ce qui précède, on mesurera facilement l'intensité et la profondeur que peut avoir l'envie dans l'existence. La plupart des auteurs qui se sont exprimés sur le sujet ont eu raison de le faire, mais étant donnés les points de vue particuliers auxquels ils se plaçaient, leurs jugement ont été plus complaisants que ne l'est la vérité, impossible pour eux à deviner. L'envie est inévitable, impitoyable, implacable, s'excite sur les différences les plus infimes, ne dépend pas de l'importance des inégalités, exerce ses plus grands ravages entre personnes de rang social peu différent ou entre membres d'une même parenté, insuffle du dynamisme à toutes les révolutions sociales, mais on ne peut pas fonder sur elle de programme révolutionnaire.

Tous, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, ont bien fait, mais il est un groupe d'auteurs qu'on devrait enfin dépouiller de leur

Digitalizado com CamScanner

nimbe et dont on devrait démontrer que sur le plan empirique ils ont tort : ceux qui ont bâti sur l'envie leur philosophie sociale et économique et rêvé d'une réorganisation de la vie en commun sur la base d'une société d'où toute envie et toute possibilité d'envier seraient exclues[27].

Étant donné qu'être un homme équivaut à être envieux, car sans ce trait de caractère il nous serait impossible de vivre dans des groupes structurés, il ne peut pas y avoir de société dont le bon fonctionnement dépendrait de la disparition de l'envie. Une société qui érige l'envieux type en juge des mœurs et en législateur est incapable de bien fonctionner longtemps et en tout état de cause elle gaspille gravement ses ressources. Les capacités civilisatrices d'une société dépendent de son habileté à refréner l'envie, à la canaliser et surtout à ne pas l'attiser au nom d'un irénisme chimérique, mais souvent très fructueux à court terme pour ceux qui aspirent au pouvoir en promettant la plus grande égalité possible, car c'est une erreur de croire que la société d'où toute envie aura été éradiquée est l'idéal des cœurs purs.

L'un des problèmes actuels les plus inquiétants est l'impossibilité, affectée ou adoptée par paresse intellectuelle, qu'invoquent tant de gens à pouvoir distinguer entre l'indignation légitime inspirée par l'envie (au sens où l'entend Raiga) et l'envie vulgaire. Si l'on repasse dans sa mémoire les réactions des gouvernements dotés d'une constitution et celles des corps de l'État face à des agressions inspirées par l'envie au cours des vingt dernières années, on a l'impression que désormais il suffit très souvent de montrer du ressentiment et de l'envie pour légitimer n'importe quelle entreprise ou revendication. En d'autres termes : l'envie devient un instrument de justification et ce n'est plus à l'envieux, aux groupes ou aux mouvements inspirés par l'envie qu'il incombe de démontrer que ce sentiment est l'expression d'une juste indignation provoquée par des abus objectivement constatables.

La frontière, fort importante pour une vie politique et sociale bien ordonnée, entre l'envie vulgaire et celle, légitime, née de l'indignation, a été effacée par une tendance de plus en plus

prononcée à mettre tous les hommes au même niveau et par une conception erronée de l'égalité. Est venue s'y ajouter la disparition de la notion de temps. Il faut toujours que la « justice » règne sur-le-champ ; on ne tolère pas que son avènement soit remis à demain ou après-demain.

Mais lorsque, dans une situation sociale où les repères sont flous, chacun croit pouvoir se comparer à chacun et où, en outre, on a abandonné l'idée qu'un rang plus élevé ou un meilleur niveau de vie doit se mériter par l'effort, lorsque par conséquent l'aspiration à l'égalité exige une satisfaction immédiate il n'est plus possible de faire la distinction entre les deux formes d'envie. En fait, dans cette situation, tout privilège, tout grade élevé, toute différence de fortune et de prospérité, toute autorité, sa légitimité fût-elle confirmée par un vote, peuvent à tout instant être attaqués par la rue, pour peu qu'y apparaissent des gens qui les contestent, le visage grimaçant d'envie et de haine. Aujourd'hui, les envieux se sont déchargés sur ceux qui le sont moins ou ceux qui ignorent ce sentiment de la tâche consistant à prouver qu'un inégalité est supportable. Désormais l'envie porte en elle sa propre justification.

Socialisme et envie

Si une analyse de l'envie doit s'intéresser particulièrement au socialisme, il ne faut pas voir là une tentative d'associer un aspect équivoque de la nature humaine à un mouvement social dans l'intention de rendre celui-ci suspect. Pour plusieurs raisons, faire ce rapprochement est chose nécessaire.

Les différentes formes de socialisme ont toujours trouvé une partie importante sinon la majeure partie de leurs militants parmi les hommes que les problèmes posés par l'envie dans la société inquiétaient profondément. C'étaient le plus souvent des personnes jouissant d'une certaine aisance, voire d'une très grande prospérité, mais qui souffraient à la pensée qu'on pouvait les envier. Ils se faisaient presque autant de souci pour ceux qu'on enviait

Digitalizado com CamScanner

comme eux que pour les envieux. L'acuité de ce problème pour de nombreux socialistes et communistes ressort particulièrement de ce que ces hommes ont écrit : journaux intimes, correspondance et autobiographie.

Le courant socialiste issu de ces considérations s'est fixé expressément pour but la création d'une société dans laquelle il n'y aurait ni envieux ni enviés. Malheureusement la plupart des socialistes n'avait pas de notions assez claires sur les origines de l'envie ni sur les domaines où elle s'exerce. Ils ne remarquèrent pas non plus que nombre de remèdes proposés par eux et expérimentés à l'occasion ne faisaient qu'intensifier l'envie.

Mais les intellectuels épris d'égalitarisme ne savent guère comment créer une société basée sur ce principe. On n'en veut pour preuve que ce passage d'un journal intime de Béatrice Webb. Son mari Sidney lui avait avoué qu'il aurait souhaité la défaite du parti travailliste aux élections qui venaient d'avoir lieu, en particulier parce que le parti n'avait aucun plan pour venir à bout du chômage. La diminution projetée des allocations entraînerait l'effondrement des travaillistes. Après avoir noté dans son journal cet aspect de la situation politique, Béatrice Webb se prend à rêver sur ce qui constitue le cœur même du socialisme, la réalisation d'une société d'hommes égaux entre eux, et elle s'avoue les difficultés de cette tâche :

« Je commence à douter du caractère inévitable, voire de la possibilité même d'un passage progressif, graduel de la civilisation capitaliste à la société égalitaire. En tout état de cause, aucun chef dans notre pays ne s'est interrogé sur le moyen de réaliser cette mutation sans tout bouleverser. Sidney dit : les choses s'arrangeront bien d'elles-mêmes sans qu'il soit nécessaire de publier un plan que l'un des partis adopte et que l'autre repousse. Nous nous glisserons dans la société égalitaire exactement comme nous sommes arrivés à la démocratie politique ; chaque parti, qu'il porte une étiquette socialiste ou antisocialiste prendra progressivement des mesures destinées à diminuer les revenus provenant de prêts, de rentes ou de loyers et à augmenter le salaire des ouvriers. Mais on n'y

arrivera pas sans établir un contrôle sur les fortunes amassées dans ce pays et je ne vois pas comment ceci pourra être réalisé sans un combat acharné et une stratégie clairement définie. Et personne ne réfléchit à ce problème ? Mais alors nous allons droit à une catastrophe exactement comme nous avons été entraînés dans la guerre. Sidney dit seulement : La seule chose que je sache, c'est que j'ignore comment il faut s'y prendre[28]. »

De Wilhelm Roscher à Joseph Schumpeter, de Jacob Burckhardt et Nietzsche à Max Scheler, Oswald Spengler, Justice Wendel et Oliver Holmes, les socialistes ont été qualifiés d'envieux[29]. Or le socialiste, d'habitude si éloquent et sachant si bien manier la dialectique, s'est rarement défendu contre ce reproche. Il a soigneusement évité tout débat sur ce sujet. Le publiciste socialiste probablement le plus persuasif et le plus doué pour la rhétorique de ce siècle, Harold J. Laski a souvent été interrogé par Wendel Oliver Holmes, son correspondant pour qui il éprouvait une véritable vénération, sur le point de savoir quelle place tenait l'envie dans les théories socialistes. Laski n'a jamais répondu à ses questions[30].

Le livre de l'Anglais C.A.R. Crosland, professeur d'économie à Oxford et député travailliste, paru pour la première fois en 1956 sous le titre *L'avenir du socialisme* est l'un des rares ouvrages où un socialiste traite en détail le problème que nous posons dans ce chapitre : pourquoi son parti fonde-t-il toujours son action sur l'envie régnant parmi les couches les plus modestes de la société, même si le sort de celles-ci s'est amélioré depuis longtemps ? L'édition en livre de poche de 1965 ne reproduit plus, il faut le noter, la totalité des arguments énumérés en 1956. Anticipant sur des thèmes qui seront utilisés dix ans plus tard par la R.D.A., Crosland explique l'envie éprouvée par ses protégés émancipés sur le plan économique par l'inégalité subsistant encore entre ceux qui ont reçu une formation très avancée dans les écoles de l'élite et ceux qui ont suivi la filière ordinaire.

Chez les économistes socialistes tels que Abba P. Lerner, l'envie est traitée indirectement et présentée comme une vertu sociale. Voici par exemple comment il justifie une forte progressivité de l'impôt

Digitalizado com CamScanner

sur le revenu : l'apaisement de l'envie éprouvée par l'homme aux ressources modestes qui voit les gens à hauts revenus durement touchés est plus important quantitativement et plus bénéfique pour la bonne santé psychique d'une collectivité prise dans son ensemble que le désagrément des personnes – généralement peu nombreuses – qui se voient dépouillées par l'État au profit des envieux[31]. Cette thèse feint d'ignorer qu'il existe un grand nombre de motifs d'envie, plus graves dans leur majorité que la vue des quelques grandes fortunes et des gros héritages susceptibles d'être plumés. Pis encore : si l'État fait de l'envie une vertu, les esprits foncièrement envieux n'en seront que plus encouragés dans leur vice, car les hommes politiques seront obligés de dénoncer sans cesse de nouvelles « inégalités ».

Quand ces envieux regardent autour d'eux, ils découvrent de nombreuses autres inégalités face auxquelles ils réagissent avec plus d'envie encore et qu'ils veulent par conséquent voir éliminées. On peut de moins en moins leur démontrer qu'eux et eux seuls doivent résoudre leurs problèmes et que personne n'a pour tâche de créer pour eux une société dans laquelle les motifs d'envie auraient disparu. – d'ailleurs, les sciences sociales le confirment, il est impossible qu'une telle société existe.

Établir le diagnostic de l'envie justifiée ?

Si l'on se place au point de vue de l'une des sciences sociales basées sur l'empirisme : psychologie, sociologie, économie ou politologie, on ne peut pas trouver de normes à caractère obligatoire pour établir le diagnostic de l'envie justifiée, distincte de l'envie purement destructrice. L'envie est une réaction bien trop profondément enracinée dans l'homme et bien trop répandue pour qu'on puisse éviter que les hommes politiques ou les révolutionnaires en fassent un mauvais usage.

Des observations faites dans les domaines culturels et géographiques les plus différents ainsi qu'à diverses époques historiques

de même que certaines théories bien établies permettent toutefois d'énoncer quelques vérités scientifiques concernant le problème de l'envie dans les réformes sociales et dans les périodes pré-révolutionnaires. Voici par exemple un fait certain : lorsqu'une soif de réformes sociales a été éveillée par l'envie, il est très difficile de l'apaiser, de la modérer, de la contenir voire de la satisfaire avec la certitude qu'elle ne ressurgira pas. L'envie qui prend dans un groupe, une catégorie sociale, un peuple, des dimensions dépassant le niveau ordinaire est une force autonome qui bientôt se nourrit de sa propre substance, une dynamique dont on ne peut plus se débarrasser. On devrait également concevoir quelque inquiétude devant un fait d'expérience : ceux qui déclarent ouvertement vouloir se servir de l'envie ne donnent jamais de réponse ferme – et ne sauraient d'ailleurs en donner – quand on leur demande dans quelle mesure et dans quels domaines ils veulent faire de l'envieux une norme. En effet : dès qu'ils fondent leur stratégie politique sur l'envie, ils déclenchent des forces ayant leur propre dynamisme, des sentiments et des désirs élémentaires, sans arrêt nourris d'apitoiement sur soi-même, qui ne permettent plus aux initiateurs de fixer autoritairement des limites ni de les faire respecter.

On est encore dans le domaine des témoignages ayant une valeur scientifique quand on montre à quel point l'envie qui se déchaîne dans une collectivité ou un rassemblement de personnes est incapable de définir les critères d'un nouvel ordre social à l'intérieur duquel les hommes pourraient espérer vivre en commun durant une longue période. Quel que soit le sens que nous prêtions à des mots comme objectivité, impartialité (et ce n'est pas sans raison qu'on a représenté la déesse de la justice avec un bandeau sur les yeux) l'envie active appartient sans conteste aux mouvements de l'âme qui excluent toute objectivité, même relative, ne serait-ce que dans le domaine de la psychologie des sensations. Celui qui établit des discriminations par mépris pur et simple ou par un dégoût que son snobisme lui inspire est plus capable d'une certaine objectivité dans le jugement que l'homme poussé par la haine et l'envie. C'est pourquoi, remarque caractéristique, des accusés

Digitalizado com CamScanner

originaires de classes sociales modestes ne se sentent souvent pas à l'aise devant un groupe de jurés recrutés dans leurs propres rangs.

Si l'on excepte quelques sectes chiliastiques d'autrefois prêchant la révolution sociale, seuls le marxisme et le socialisme abstrait ont tenté jusqu'à présent de fonder la société nouvelle sur les vertus de l'envie. Mais il est révélateur de constater que leurs théoriciens et leurs publicistes ne sont pas parvenus à nous montrer comment cette société résoudra le problème de l'envie après que le premier grand nivellement aura eu lieu. Les expériences faites de nos jours dans les pays communistes tout comme le socialisme appliqué dans le microcosme de quelques colonies qui furent des utopies et jusqu'aux kibboutzim d'Israël ont plutôt démontré que de telles communautés ne peuvent fonctionner qu'en sacrifiant une part croissante de leur idéal d'égalitarisme, voire en l'ignorant cyniquement comme c'est le cas en Union soviétique où les différences sociales et économiques dans la population sont beaucoup plus accusées que dans n'importe quel pays industrialisé capitaliste.

Comme nous l'avons vu, il existe dans les sociétés actuelles différentes méthodes permettant de maintenir l'envie dans certaines limites : droit positif, religions qui prêchent le renoncement ou l'espérance en une compensation dans l'au-delà, théorie de la supériorité d'une élite, croyance en une chance capricieuse. Ces aides morales permettant à l'individu de mieux supporter l'idée qu'il vit dans un monde d'inégalités ne sont pas, contrairement à ce que prétend le socialisme, un opium utilisé par la classe au pouvoir pour se protéger de l'envie des démunis qui pourrait engendrer une révolution sociale. Il se peut que ce soit parfois le cas, mais cette manœuvre de l'élite ne lui suffirait jamais pour garder le contrôle des classes inférieures si les idées susceptibles de refréner l'envie n'avaient pas un rôle fondamental dans le fonctionnement de toute société. Elles rendent possible l'existence d'un minimum de solidarité, de bonne volonté de part et d'autre, malgré les inégalités flagrantes. Il existe quelques exemples historiques de situations « socialement impossibles » au sens littéral du terme qui se présentent lorsqu'une forte minorité de gens soi-disant

sous-privilégiés s'imagine qu'elle ne doit à la société dans laquelle elle vit aucune forme de loyauté dans aucun domaine aussi longtemps que les membres de son groupe n'auront pas acquis une égalité absolue, dans tous les domaines de l'existence, avec les autres. Cette attitude de contestation utopique est attestée dans le passé, mais par sa nature même et si rien ne vient la contrarier, elle ne peut aboutir qu'à une guerre de tous (ou presque tous) contre tous. En effet : dès qu'une inégalité existant effectivement dans une société a été investie du rôle d'alibi servant à excuser le mépris de la loi, le refus de toute loyauté, et à justifier ainsi les crimes commis par vengeance, il se trouve bien évidemment un nombre croissant de couches sociales et d'individus qui découvrent autour d'eux – ne serait-ce que par principe et en l'absence de toute situation réelle de détresse – des inégalités dont ils estiment qu'il faut les extirper avant qu'eux-mêmes acceptent de se soumettre aux normes imposées par la société.

L'envieux devenu délateur

Une société supportable, raisonnable, est plutôt celle dans laquelle un nombre aussi restreint que possible de gens sont obsédés par leurs sentiments d'envie mais doivent les garder pour eux, car en les laissant voir publiquement ils ne récoltent la sympathie ni des autres hommes, ni de la justice. C'est donc une société qui ne tient aucun compte, par principe, du délateur au visage grimaçant d'envie, même si pour cette raison un fraudeur échappe de temps en temps à la vigilance du fisc.

Nous devons toutefois examiner quelques cas particuliers, quelques objections ou sujets de méprises :

1° Comme Svend Ranulf l'a montré, la justice criminelle d'une société compte, pour bien fonctionner, sur l'envie latente que chaque homme peut éprouver à l'égard de n'importe quel autre, de sorte que des délits sont parfois signalés par des personnes qui n'ont rien à voir avec l'acte dénoncé ni avec sa victime et qui n'ont

Digitalizado com CamScanner

pas elles-mêmes subi de dommage. Mais il faut distinguer alors deux cas de figure fort différents. Dans le premier, une récompense est promise à celui qui aidera à capturer et à condamner l'auteur d'un hold-up ou d'un crime ; il arrive aussi qu'on utilise, dans cette hypothèse, les indications d'un complice envieux (celui par exemple qui, après le méfait commis en commun, a eu les manchettes les moins importantes dans les journaux, comme cela s'est déjà vu). Dans le second cas, l'État s'adresse pour ainsi dire à tous les envieux et les incite à dénoncer, souvent même contre récompense, toute personne ayant contrevenu à une loi parfois si mesquine ou si absurde qu'on ne saurait l'appliquer, la chose est sûre d'avance, qu'avec l'aide de délateurs. Le meurtre, le crime sexuel grave ne sont pas des événements normaux de la vie sociale. Non seulement ils sont rares, mais en règle générale pour les combattre il n'est pas nécessaire d'institutionnaliser le rôle du délateur. La situation serait déjà plus ambiguë si, confrontée à un problème qu'elle n'arrive pas à résoudre par d'autres méthodes, la police poussait systématiquement les prostituées ayant peu de succès (les plus âgées par exemple) à dénoncer leurs compagnes plus favorisées par la chance.

On est également amené à se poser des questions lorsque, aux États-Unis par exemple, l'Office fédéral des impôts (et non pas l'administration fiscale des communes ou des différents États) lance régulièrement et sans le moindre scrupule un appel général à tous les envieux pour qu'ils dénoncent contre récompense ceux qui commettent une fraude fiscale. Autre exemple : on ne peut pas accuser tout de go quelqu'un de meurtre, même si on souhaite le ruiner ou lui créer des ennuis. Il n'y a pas assez de meurtres inexpliqués pour que tout le monde se livre à ce petit jeu. Mais si l'État s'adresse à l'envieux et l'incite à espionner tous ses concitoyens sous prétexte d'accomplir un acte de civisme – auquel ils sont tous tenus s'ils ont connaissance d'un crime – si par conséquent il lui suggère pratiquement de s'en prendre à l'ensemble de la population, on se trouve en présence d'une amplification exorbitante du rôle de l'envie dans l'exercice de la justice. L'envieux sait que

par sa dénonciation il peut au minimum créer à son collègue ou à son voisin des difficultés qui lui coûteront beaucoup de temps et de forces nerveuses et qu'en outre, quand il y a accusation, les autorités ont tendance à accorder plus de foi au délateur poussé par l'envie qu'à la victime clamant son innocence.

Il est difficile d'admettre que la société la meilleure et la plus juste est celle où les poursuites pénales s'appuient sur un maximum d'envie éprouvée par n'importe qui à l'égard de n'importe qui ; en revanche, il est permis de douter qu'entre hommes totalement incapables d'envie les contrôles sociaux essentiels puissent fonctionner.

2° La société qui refuse d'accorder son estime à l'envieux n'est pas forcément injuste. Le législateur et la justice ne doivent pas partager le *point de vue* d'un éventuel envieux, mais être *aveugles*, ce que précisément l'envieux n'est pas.

Une société « purgée de l'envie » ?

Presque toutes les utopies d'une communauté humaine parfaitement pacifique, d'un monde s'adonnant définitivement aux œuvres de paix, tous les programmes progressistes visant à établir l'harmonie entre humains et insistant sur leur aspect « pratique » admettent qu'il est possible, d'une manière ou d'une autre de « purger » l'homme de toute envie. Lorsque tous seront convenablement logés et nourris, jouiront d'une bonne santé et auront fait des études universitaires dans un établissement prestigieux, ce sera la fin de tous les conflits, préjugés et crimes motivés par l'envie[32].

Cette croyance repose pour une part sur l'erreur qui consiste, lorsqu'on analyse le phénomène de l'envie, à ne voir que ce qui excite ce sentiment et à considérer l'envieux comme un être normal dont on imagine à tort qu'il cessera d'envier aussitôt que la cause de son envie aura disparu. Et on s'efforce d'arriver à ce résultat soit en supprimant les cibles de l'envie, soit en faisant accéder tous les envieux à un niveau où ils n'ont plus rien à envier.

Digitalizado com CamScanner

Mais étant donné que l'envie est le plus souvent à même de se créer ses propres cibles et qu'elle ne dépend pas de l'ampleur des inégalités, ces solutions sont inopérantes.

Mais voici le point décisif : l'espoir en une humanité libérée de l'envie empêche de voir que sans la possibilité d'envier il ne saurait y avoir de société. Personne ne peut apprendre à bien occuper la place qui lui revient dans son groupe s'il n'y est pas préparé de bonne heure par des expériences de la vie sociale et celles-ci lui feront nécessairement sentir le tourment, la possibilité ou la tentation d'envier quelqu'un pour un quelconque motif. Bien entendu ses progrès en sociabilité dépendront de son aptitude à contrôler et à sublimer cette pulsion, mais s'il ne la connaît pas, il ne deviendra jamais adulte.

Nous sommes donc placés devant une antinomie, une contradiction absolue : l'envie est la plus asociale, la plus destructrice des attitudes mentales, mais elle est en même temps la plus indispensable à la vie sociale, et si tous ne tiennent pas compte d'une envie au moins potentielle voire imaginaire chez autrui, les contrôles sociaux automatiques sur lesquels repose le passage de la horde confuse à la société structurée ne se manifesteront pas. L'envie est nécessaire à l'existence de nos sociétés, mais une société soucieuse de durer ne peut pas se permettre d'en faire une institution, de fonder sur elle son échelle des valeurs.

Or le XX^e^ siècle est allé plus loin que tous les âges qui l'ont précédé, depuis les temps primitifs, dans l'émancipation de l'envieux et dans la proclamation de l'envie comme principe de progrès social, car il a pris au sérieux certaines idéologies qui, sous le vain prétexte de montrer la voie menant à une société libérée de l'envie, ont fait de cette dernière leur raison d'être et l'entretiennent soigneusement. Et pour la première fois, en ce XX^e^ siècle, certaines sociétés sont devenues assez riches pour se payer le luxe et l'illusion de croire que les bonnes grâces des envieux peuvent s'acheter.

Les sentiments de l'égalité chez les révolutionnaires

D'après Scheler, la soif de vengeance présuppose une certaine forme de parité entre l'offensé et l'offenseur. Ainsi, la formidable explosion de ressentiment qui caractérise la Révolution française contre la noblesse et tout ce qui était rapport avec son style de vie « aurait été absolument impensable si, d'une part, cette noblesse n'avait pas été composée pour les quatre cinquièmes de roturiers issus de la bourgeoisie qui, ayant acheté aux nobles leurs biens, s'approprièrent en même temps le nom et le titre des anciens possesseurs et si d'autre part son sang n'avait pas été corrompu par des mariages d'argent. Seul le nouveau *sentiment d'égalité* qu'éprouvaient les révolutionnaires à l'égard de la classe règnante donna à leur ressentiment toute son âpreté[33] ».

Partant de cette idée qu'il y aurait un rapport entre des expériences répétées de l'impuissance politique où l'on se trouve effectivement et un sentiment tout nouveau de parité avec l'adversaire, Scheler développe une théorie de la soif révolutionnaire de vengeance et du ressentiment. Selon lui, « il se formera des quantités d'autant plus importantes de cette dynamite psychique... que s'accentuera la *différence* entre la situation juridique, découlant d'une constitution ou fondée sur la "coutume" des deux groupes en question et leurs rapports de force *effectifs*. Ce qui sera déterminant alors, ce ne sera pas la position de l'un d'eux, mais la différence entre eux. Dans une démocratie s'efforçant de réaliser l'égalité non seulement dans le domaine social mais aussi sur le plan matériel, le ressentiment serait peu important au moins sur le plan social. Il le serait également – et il le fut en son temps – par exemple dans une société divisée en castes telle que l'Inde l'a connue ou dans une organisation strictement réglementée des différents états formant une nation. Par conséquent la plus forte dose de ressentiment doit se trouver dans une société où, comme c'est le cas dans la nôtre [l'Allemagne de 1919] deux éléments vont de pair : une égalité presque complète des droits politiques et autres, ou plus précisément une égalité sociale formelle reconnue officiellement,

Digitalizado com CamScanner

d'une part, et d'autre part de très importantes différences dans le pouvoir effectivement détenu, la fortune effectivement possédée et l'instruction effectivement reçue ; une société donc où chacun a le "droit" de se comparer à tous les autres, mais ne peut pas "effectivement exercer ce droit." Sans même tenir compte du caractère et des expériences de chaque individu, on est sûr de trouver dans ce cas de figure, du seul fait de la *structure de la société* une puissante charge de ressentiment[34] ».

Il ne faut pas toutefois chercher dans cette théorie de Scheler la recette d'une société vraiment exempte d'envie et de ressentiment. Nous n'avons cessé de montrer dans notre étude que des différences minimes voire insignifiantes entre deux personnes qui se comparent suffisent à déclencher une envie et une haine intenses. D'ailleurs Scheler en est conscient quand il fait remarquer que l'homme avide de vengeance se met en quête d'insultes imaginaires. A. de Tocqueville déjà avait vu juste à propos de l'Amérique en prédisant que plus la société américaine se rapprocherait de l'égalité dans tous les domaines de l'existence, plus l'idée d'« equality » telle qu'elle apparaît dans le projet politique des fondateurs de l'Union se révélerait irréalisable et incapable d'assurer l'équilibre et la paix entre citoyens.

Une société dans laquelle chacun peut se comparer totalement à tous les autres ne pourra jamais, par principe, être une société où n'existent ni envie ni ressentiment[35].

Ce qui évite aux démocraties contemporaines de sombrer dans une anarchie causée par le ressentiment, ce n'est nullement le degré d'égalité qui y règne *de jure* et *de facto*, mais la persistance de nombreuses institutions, d'habitudes de vie basées sur la tradition, de modèles de conduite proposés par la littérature et la religion qui permettent encore à un nombre de citoyens suffisamment élevé pour être une garantie de paix sociale de demeurer conscient des limites dans lesquelles chacun peut se comparer à n'importe qui. C'est seulement parce qu'un nombre assez grand de nos contemporains est encore capable de s'occuper de son propre destin et de l'assumer sans le projeter à la moindre occasion

sur une communauté de gens qui s'estiment lésés du fait de leur situation sociale ou pour tout autre motif que nous avons moins de mouvements prérévolutionnaires parmi nous qu'on pourrait s'y attendre en voyant ce qui se fait au nom de l'idée d'égalité.

Digitalizado com CamScanner

Chapitre 15

Une faute : être différent des autres

La crainte, teintée de culpabilité, de passer pour différent des autres est profondément ancrée dans l'homme. On la trouve chez les peuples primitifs ; elle existe bien avant l'apparition du christianisme. Mais on s'étonne de voir, particulièrement dans notre XX^e^ siècle tant de chrétiens, prenant conscience de ce sentiment existentiel de culpabilité, s'imaginer qu'il s'agit d'une vertu particulièrement chrétienne. Cette erreur les empêche de voir la remarquable novation apportée par le Nouveau Testament dans le domaine de la psychologie religieuse et dans l'Histoire même en libérant précisément les croyants de cette mauvaise conscience, antérieure aux religions et irrationnelle, de cette crainte généralisée de l'envie éprouvée par l'Autre, par les dieux, par les esprits. C'est cet apport précisément qui a rendu possible la naissance du monde moderne et la vie sociale qui le caractérise. La théorie de Max Weber sur le rôle de l'éthique protestante, en particulier calviniste, dans la genèse du capitalisme est tout entière fondée sur cette idée.

Dans leur méconnaissance, lourde de conséquences, de ce que signifiait pour l'Occident cette première tentative de résoudre le problème de l'envie qui fut réellement couronnée de succès, les penseurs socialistes du XIX^e^ siècle réintroduisirent, en leur attribuant la valeur de lois morales et en s'efforçant de les rendre populaires, des idées sur l'inégalité qui recoupent exactement

Digitalizado com CamScanner

les représentations correspondantes des primitifs. Depuis lors, les écrivains dont les faveurs vont à la gauche ont si bien fait en propageant leurs idées que des gens qui ne s'estiment nullement socialistes, marxistes ou simplement progres sistes – et parmi eux on compte nombre de chrétiens attachés à leur foi et s'efforçant sincèrement d'avoir une conduite irréprochable – n'arrivent plus à mettre à leur vraie place les pulsions inspirées par des sentiments primitifs et à en comprendre le caractère irrationnel. C'est pourquoi, en proie à un doute incessant, ils cherchent à tâtons des solutions « sociales » qui n'en sont pas.

Paul Tournier

Nous devons à Paul Tournier, médecin suisse de langue française, spécialiste de la psychologie des profondeurs, dont les recherches portent sur les liens entre psychanalyse et religion protestante un livre extrêmement riche en perspectives originales sur les authentiques et les faux sentiments de culpabilité (1959). Son honnêteté intellectuelle lui permet de mettre en évidence certains rapports de cause à effet dont on ne trouve pas mention chez la plupart des autres auteurs. C'est pourquoi, prenant la place laissée libre par beaucoup d'entre eux, je vais m'efforcer d'analyser sa pensée. La première moitié du livre nous montre sous forme auto-biographique les nombreuses situations dans lesquelles l'homme d'aujourd'hui est déterminé dans ce qu'il fait ou omet de faire par des sentiments de culpabilité obsédants dont il reconnaît souvent d'ailleurs le caractère irrationnel. Quiconque s'imagine que nous avons surestimé le rôle de la mauvaise conscience, l'étendue de son emprise et son intensité devrait lire Tournier.

Bien que le psychothérapeute nous expose, sans égards pour lui-même ni pour sa famille, les différentes formes que peut prendre le sentiment de culpabilité, il n'ose pas aborder le problème de l'envie. Mais son livre traite presque exclusivement de ce qui se passe en nous quand nous craignons d'être enviés. Au fond, Tournier

le sait fort bien et il lui arrive même une fois de le formuler. Mais le terme « envie » n'apparaît pas dans la table des matières et on ne le trouve qu'une seule fois dans cette œuvre de 340 pages. Autant ce médecin s'efforce de dénoncer tabous sociaux, pharisaïsme et sentiments de culpabilité sublimés, autant on le sent hésiter à pousser plus avant ses recherches quand elles le conduisent aux frontières de l'envie. Un exemple :

« Chaque être humain a son rythme propre et ces rythmes sont très différents les uns des autres. Une sténo-dactylo très rapide dans son travail créera parmi ses collègues de bureau plus lentes un sentiment de culpabilité qui les inhibera dans leurs tâches. »

Pourquoi ne dit-il pas « sentiment d'envie » ? Car en fait, c'est celui qui naît d'abord. Le sentiment de culpabilité ne vient qu'après et plus particulièrement chez les dactylos qui se disent que leur propre vitesse ne satisfera peut-être jamais à la norme.

Tournier poursuit : « Et pourtant cette plus grande rapidité de frappe n'est tout simplement qu'un don naturel et on devrait la considérer de façon objective. La rapidité de la première dactylo qu'on vient de citer n'est pas un mérite, pas plus que la lenteur de ses collègues n'est une faute[1]. »

Bien entendu ! Mais là n'est pas la question quand il s'agit de l'envie. Tournier écrit :

« D'ailleurs l'employée rapide, pour peu quelle possède un brin de finesse, en arrivera vite à se sentir en faute pour avoir, bien malgré elle, éclipsé les autres et elle leur rendra mille petits services pour se faire pardonner. »

Peut-être celle qui est supérieure à ses compagnes n'a-t-elle pas une notion bien claire de ce qu'on nomme « manœuvres en vue d'éviter l'envie » ou « d'apaiser l'envie » et ressent-elle plutôt un vague sentiment de culpabilité. Mais celui-ci ne provient pas des faits eux-mêmes : il a sa source dans le tabou dont nous entourons le fait d'envier. Les efforts qu'elle fait pour se racheter en rendant de petits services déclencheront toujours le contraire de ce qu'elle souhaite obtenir : un ressentiment plus fort encore, car elle se montre, par sa conduite, doublement supérieure aux autres.

Digitalizado com CamScanner

En outre, quand on tente de « désarmer » l'envieux, on ne fait que le rendre plus méchant. Dans de nombreux bureaux, surtout en Amérique, ainsi que dans les écoles américaines, la personne à l'esprit le plus délié ou la plus douée ramènera volontairement le niveau de ses performances à celui de la moyenne de son groupe pour échapper à l'envie.

Tournier connaît cette mise en veilleuse que l'on s'impose à soi-même par mauvaise conscience ou par crainte de provoquer l'envie parmi les moins doués ou les moins courageux mais, cette fois encore, il parle uniquement du sentiment de culpabilité des plus actifs et non de l'envie éprouvée par ceux qui obtiennent de moins bons résultats :

« C'est la crainte du jugement d'autrui qui nous empêche d'être nous-mêmes, de nous montrer tels que nous sommes, d'exprimer nos goûts, nos souhaits et nos opinions, de nous développer et de nous épanouir librement selon notre tempérament. La crainte d'être jugés [pourquoi pas "enviés" ?] par les autres nous retient et nous empêche d'être productifs et d'accomplir la tâche pour laquelle nous sommes faits[2]. »

Tournier désigne à juste titre cette attitude par les termes « fausse culpabilité ». Nous préférons « attitude destinée à éviter de provoquer l'envie ». C'est bien plus loin dans son analyse, quand il n'y a plus moyen de l'éviter, qu'il emploie le mot « envie », dont l'apparition *chez les autres* déclenche *chez nous* des sentiments de culpabilité stériles et destructeurs. Il écrit :

« Tout privilège, fût-il mérité, est porteur d'un certain sentiment de culpabilité. Un employé compétent à qui son chef confie un surcroît de responsabilités car il l'estime éprouvera ce sentiment de culpabilité vis-à-vis de ses camarades. Une jeune fille à qui on demande de chanter à l'église le jour de Noël le ressentira vis-à-vis d'une amie qui aurait bien voulu chanter à sa place. Chaque désir et *chaque envie ressentis par les autres* nous donne mauvaise conscience[3]. »

Ce qui m'intéresse, c'est précisément cette envie et ses conséquences sociales. Tournier a vaguement conscience de leurs effets

lorsqu'il dit bien plus loin : « Dans tous les domaines, y compris ceux de l'art et de la culture, le jugement d'autrui a un effet paralysant... Il faut une bonne dose de courage pour peindre un tableau, écrire un livre, construire un bâtiment selon les canons de l'architecture moderne, exprimer une opinion non conformiste, apporter une idée nouvelle. Chaque nouvelle manière de voir, chaque entreprise créatrice soulève des vagues de critiques. *Ceux qui ne sont pas productifs* sont ceux qui critiquent le plus. Et ils forment une épaisse muraille qui nous effraie tous bien plus que nous n'osons nous l'avouer[4]. »

Mais Tournier ne dit pas que son observation est valable pour toute espèce d'innovation, que cette « épaisse muraille » existe dans toute situation sociale et qu'elle constitue par exemple l'un des éléments principaux qui font obstacle aux progrès même les plus élémentaires dans de nombreux pays dits sous-développés. Quelques lignes plus bas, il écrit : « Quand on y réfléchit bien, on remarque combien cette crainte d'être jugé appauvrit l'humanité. Il faut voir là l'origine de toutes ces doctrines égalitaires qui nivellent les hommes et les condamnent à des comportements impersonnels[5]. »

À cet endroit précis, il aurait dû écrire « crainte de l'envie », mais le mot n'apparaît pas. Certes, l'envieux dissimulera souvent son hostilité, son intention de nuire sous le masque d'un conseil judicieux, d'une critique, d'un jugement ironique ou faux, mais cela ne change rien au sentiment fondamental qui l'inspire : l'envie[6]. Pourquoi employer à sa place « jugement », mot fade, porteur d'excuses ?

Retournons quelques chapitres en arrière. C'est page 55 – et uniquement à cette page dans un livre qui en compte 340 – qu'il emploie trois fois le mot « envie ». Nous en avons déjà cité un passage. Voici le deuxième et le troisième :

« Ce qui sépare les hommes, ce ne sont pas seulement les différences de leurs conditions d'existence et l'envie qu'elles provoquent chez les moins favorisés, mais aussi la mauvaise conscience qui naît alors chez ceux qu'on envie et qui gâte leur plaisir[7]. »

Digitalizado com CamScanner

Une chose échappe à Tournier : il ne saurait y avoir de société, grande ou petite, riche ou pauvre d'où l'envieux serait absent. Il ne trouvera pas de solution à ce problème du sentiment de culpabilité, qui le préoccupe tant, aussi longtemps que, sans s'intéresser à l'éthique ou à la psychologie de l'envie, il centrera son analyse sur l'homme en proie précisément à ces sentiments de culpabilité – justifiés ou pas – et non sur l'envieux, admettant sans plus y réfléchir l'existence de ce dernier, autrement dit de celui qui lorgne vers les gens plus heureux que lui, plus riches, etc., en leur donnant mauvaise conscience. C'est seulement quand on a le courage de reconnaître l'envieux avéré ou supposé pour ce qu'il est vraiment et de l'ignorer (après s'être rendu compte qu'on ne saurait en aucun cas le satisfaire ou lui échapper) qu'on sera débarrassé de la fausse mauvaise conscience. Pourquoi Tournier ne voit-il pas cela ? Il donne lui-même un élément de réponse à cette question page 54, une page donc avant le passage où pour la première et la dernière fois le mot « envie » lui échappe.

Le voyage de vacances « socialement permis »

Tournier, médecin et écrivain suisse de langue française, vivant à l'abri de tout souci matériel raconte un événement de sa vie familiale. Il rapporte différents cas de sentiments de culpabilité, souvent irrationnels, en rapport avec des dépenses d'argent et ajoute cette « expérience intéressante » :

« Ma femme et moi avions l'intention de faire une croisière avec nos enfants le long de la côte dalmate jusqu'en Grèce. Une telle dépense était-elle justifiée et surtout correspondait-elle à la volonté de Dieu ? [N'y a-t-il pas ici un reste de la crainte archaïque et peu chrétienne de l'envie éprouvée par les dieux qui pesait si lourdement sur les Grecs ? D'autant plus que, dans un autre passage, Tournier admet que le Dieu des chrétiens approuve sans restriction les joies et l'épanouissement que ses enfants peuvent connaître sur cette terre !] Il y a là un sujet de réflexions sans fin, on peut trouver mille motifs raisonnables en faveur de ce voyage sans pouvoir faire taire totalement un doute intérieur[8]. »

Tournier craint l'envie éventuelle, imaginaire ou effective de ses confrères et croit voir un rapport entre ce malaise et des idées mal définies de luxe mais aussi de justice sociale. Il ajoute ce commentaire révélateur :

« Poser la question à un ami appartenant au même milieu que nous nous semblait présenter peu d'intérêt. »

Et pourquoi pas ? La raison est toujours la même : l'envie naît surtout entre personnes de la même classe sociale, du même groupe professionnel et jouissant de la même considération. Tournier ne peut pas interroger ceux dont il redoute l'envie. D'autres pages de son livre nous révèlent pourtant qu'il n'a pas honte de poser sans la moindre hésitation des questions bien plus délicates. Mais surtout pas celle-ci : quelle quantité de « luxe » peut-il s'offrir, à lui-même et à sa famille pendant les vacances ? Sa manière de résoudre le problème nous en apprend long sur son compte.

« J'avais à l'époque d'excellents contacts avec un groupe d'ouvriers d'une usine proche de chez moi. Un soir, je me rendis chez l'un d'eux muni des factures concernant notre vie quotidienne, des relevés de ma banque et de ma déclaration d'impots [!]. Encouragés par lui, nous avons entrepris notre croisière. »

Notre médecin genevois, cultivé, travailleur, réussissant dans son métier, demande à un ouvrier l'« autorisation sociale » de passer des vacances dans le luxe. Ayant reçu l'assurance que la voix populaire, autrement dit le milieu pour l'amour duquel il voulait pratiquer la modestie et le renoncement par goût de « justice sociale », ne voyait pas d'inconvénient à ce qu'il passe de belles vacances et qu'il en profite bien, il se sent assez fort pour affronter l'envie de ses confrères, de ceux par conséquent qui pourraient s'offrir un tel voyage ; il avait donc cherché par le biais précisément de son complexe de justice sociale, de son esprit de sacrifice au profit de moins favorisés, à refouler en lui la crainte de provoquer cette envie. Mais il ne s'en rend pas compte. Il parle seulement de sentiments de culpabilité irrationnels mais

Digitalizado com CamScanner

impossibles à éviter qui le mettent dans une situation tellement pénible et absurde que peu de gens oseraient en parler à autrui[9].

Dans la suite de son livre, Tournier consacre plus de quatre pages à interpréter l'histoire de Caïn et Abel. Il n'évoque pas une seule fois l'envie ou la jalousie. Il relève la « méchanceté », la « colère » de Caïn et même son « sentiment d'infériorité vis-à-vis de son frère », mais n'emploie jamais le simple mot « envie ». Il en est de même vers la fin du livre quand l'auteur parle de l'indignation qui saisit le fils aîné devant la fête que donne son père pour le retour de l'enfant prodigue ou encore quand il évoque la parabole des vignerons criminels ; jamais il ne désigne le motif de cette rébellion par le mot envie[10].

La « solution » moderne : c'est toujours la faute de l'envié

Pourquoi évite-t-on le plus souvent l'emploi du mot envie ? Alexander Rüstow a critiqué un jour mon interprétation de ce concept. Son argumentation révèle certains éléments du processus de refoulement que je me suis fixé pour tâche d'analyser. Dans son œuvre principale, Rüstow parle du problème de l'égalité et, chose rare chez un auteur d'aujourd'hui, fait une large place à l'envie. Après avoir cité l'un de mes anciens textes à l'appui de ce qu'il dit, il me critique en objectant que je n'ai pas vu l'essentiel : « De toute façon, lorsqu'il y a envie, ce n'est pas l'envieux mais l'envié qui en porte la responsabilité. Il a provoqué inconsciemment (ou même consciemment) l'envie, et l'indignation qu'il manifeste à son sujet est une auto-justification à caractère féodal ou ploutocratique. »

Mais Rüstow d'ajouter aussitôt : « Cependant, toutes ces considérations ne font en aucun cas de l'envie une chose bonne, belle ou plaisante. Elle est en tout état de cause une tournure d'esprit ignoble, détestable et qui se retourne contre l'envieux qu'elle finit par démoraliser. Ce n'est pas pour rien que la langue allemande possède le terme "rongé-par-l'envie"*. Mais nous ne nous intéressons ici qu'aux relations de cause à effet sur le plan social et aux responsabilités, et nous constatons que, de ce point de vue, l'envie n'est pas un mode de comportement primaire, mais secondaire : une réaction[11]. »

Ces affirmations comportent une large part d'erreur. Rüstow se trompe en s'imaginant que dans un « monde juste » l'envie pourrait être maîtrisée et ne plus apparaître que sous la forme d'un état pathologique affectant quelques individus. Rüstow n'avait pas accès à tout le matériel que j'ai amassé à force d'observations et ne se rendait pas compte qu'aucune société ne peut être assez « égalisée » en toute justice pour rendre l'envie caduque. L'être humain cherche des motifs d'indignation susceptibles d'alimenter son envie. Les lui enlève-t-on ? Il retombe vite dans une nouvelle situation où il décèle une différence entre lui et les autres.

Bien qu'il soit à plusieurs reprises sur le point d'affirmer le contraire, Tournier est incapable de regarder en face cette envie qui provoque des sentiments de culpabilité, car s'il le faisait, il serait forcé d'accuser ses semblables d'un péché. Il se débat avec le problème posé par l'universalité des sentiments de culpabilité que toutes les thérapies, toutes les religions, sont impuissantes à résoudre. Il se demande même comment ils peuvent encore exister, alors que les hommes bénéficient de l'entière indulgence de Dieu et de tous les effets de sa grâce. Mais jamais il ne va jusqu'au cœur du débat : la crainte de provoquer l'envie chez ses semblables. C'est cette crainte précisément qui ne nous permet pas de nous débarrasser de notre sentiment de culpabilité, même lorsque nous devrions être convaincus qu'une instance religieuse ou temporelle nous a acquittés ou a justifié l'inégalité qui nous distingue des autres. Nous avons l'intuition que, libérés du sentiment de culpabilité par une réflexion théologique, nous n'en sommes que plus haïssables et plus objets d'envie aux yeux des autres. Ils se disent : il a eu d'abord le plaisir du péché et voilà que par-dessus

* Un seul mot en Allemand.

Digitalizado com CamScanner

le marché il est pardonné ; pourquoi ne continuerait-il pas à être un scandale à mes yeux ? Et c'est précisément cette crainte du mauvais œil de celui qui vous envie qui ne permet pas à votre mauvaise conscience de retrouver la paix. Bien que Tournier s'efforce de comprendre cet état de choses, bien qu'il semble parfois sur le point d'y arriver, il reste dans l'obscurité ; dans le cas contraire, il lui faudrait porter sur l'homme moyen, son semblable, un jugement dont la dureté lui paraît incompatible avec ses sentiments chrétiens.

La faute irrémissible

Vers la fin de son livre, dans un chapitre intitulé « Il faut que tout se paie », Tournier mentionne un trait étrange de l'âme humaine. Non seulement le chrétien aussi bien que l'athée, dans nos civilisation occidentales, mais aussi l'hindou qui se baigne à longueur de temps dans le Gange, de même que les pénitents des religions les plus différentes, tous sont torturés par le sentiment qu'il leur reste toujours une faute à racheter. Selon l'auteur, rien ne serait aussi difficile à admettre que la grâce du pardon accordée par une autorité religieuse ou profane.

Tournier rapproche cette remarque de l'idée « que l'homme souille tout ce qu'il touche ». Il est impossible à l'être humain de s'imaginer que le mal puisse disparaître définitivement. En vertu du principe de conservation de l'énergie, il faut bien qu'il passe quelque part. Tournier rappelle un fait caractéristique : la loi de Moïse exigeait qu'on prît deux boucs, et qu'on tirât au sort ; l'un des deux était offert en sacrifice au Seigneur, l'autre chargé des péchés du peuple et chassé dans le désert[12].

Tournier décrit ensuite des hommes qui, poussés par un sentiment de culpabilité impossible à calmer, s'imposent des pénitences parfois complètement absurdes, dans une tentative désespérée de se libérer d'une faute qui, aux yeux de la raison, a été rachetée depuis longtemps devant Dieu et devant les hommes.

Il s'agirait d'un problème plus psychologique que religieux, mais il faut remarquer cependant qu'il se pose plus souvent aux protestants qu'aux catholiques[13].

« Dans toutes les confessions chrétiennes, il y a des personnages moralisateurs qui revendiquent le droit d'imposer à leurs semblables les conditions qui seraient nécessaires pour obtenir le salut... Il y a là un problème psychologique, car on découvre dans leur cas un mécanisme fondamental de l'âme humaine : celui qui a pour but de masquer le sentiment de culpabilité... Pour nous justifier, nous mettons en évidence nos mérites, nos vertus, notre abnégation, après quoi il arrive souvent que nous les présentions aux autres hommes comme conditions nécessaires à l'obtention de la grâce[14]. »

Cette remarque de Tournier est importante, car elle nous permet de supposer que les pressions sociales – en particulier quand elles comportent des exigences d'ascétisme que d'aucuns voudraient imposer à l'ensemble d'une communauté – pourraient bien avoir pour origine un sentiment de culpabilité non surmonté, même si elles semblent plutôt inspirées par l'envie. L'impossibilité (qui tourmente tant Tournier) de nous débarrasser réellement d'un sentiment de culpabilité alors que le pardon nous a été accordé pourrait malgré tout être en rapport avec l'envie réelle ou supposée des autres à notre égard, ces derniers ne tolérant pas que nous vivions dans l'état d'innocence.

En promettant la même grâce à tous sans différence, sans qu'il soit tenu compte des mérites acquis auparavant, le Nouveau Testament a des formules carrément provocatrices à propos de « sens de la justice « présenté comme étant de l'envie, ainsi dans la parabole de l'enfant prodigue (Luc 15, 25-32) et celle des ouvriers de la vigne (Mat. 20, 1-16). Tournier les cite à juste titre dans ce passage[15].

La profondeur et le caractère originel de la crainte éprouvée par l'homme devant l'envie que lui portent les autres apparaissent en particulier dans l'incapacité de la doctrine chrétienne du salut elle même à donner à ses adeptes les plus fidèles une conscience

Digitalizado com CamScanner

apaisée, une acceptation sereine des injustices apparentes imputables à Dieu. Le cas qui nous intéresse ici n'est pas celui du croyant durement éprouvé par le sort et qui accuse Dieu, mais celui de qui on peut dire qu'il a été favorisé par la chance, l'unique survivant d'une catastrophe par exemple, qui se sent coupable et ne cessera plus de se poser la question : Pourquoi ai-je été sauvé ? Parmi mes compagnons de voyage qui ont péri, n'y en avait-il pas beaucoup qui le méritaient plus que moi ? On ne pourrait faire la distinction entre le sentiment de culpabilité sincère et celui qui l'est moins qu'en analysant cas par cas et sous tous les rapports la personnalité des intéressés[16].

Il s'efforce de donner une définition phénoménologique et conceptuelle du sentiment de culpabilité authentique[17]. D'après Freud, celui-ci est uniquement la conséquence d'une contrainte sociale. L'enfant est réprimandé par ses parents ou par d'autres personnes incarnant l'autorité, et la peur de perdre l'amour de ses parents lui inspire le sentiment de culpabilité. Tournier accepte comme beaucoup d'autres ce mécanisme, mais se demande si l'explication de Freud, basée sur la conscience d'avoir violé un tabou, donc sur une réaction provoquée par l'éducation ou la société explique suffisamment toutes les formes de sentiment de culpabilité ou seulement celles où la pression sociale s'oppose aux pulsions instinctives de l'individu.

« Le sentiment de culpabilité fonctionnel est le résultat automatique des influences de la société et de l'entourage, de la crainte inspirée par le tabou et de l'angoisse provoquée par la possibilité de perdre l'amour de quelqu'un. En revanche, le sentiment de culpabilité basé sur un jugement de valeur naît de la conscience d'avoir trahi une forme du Bien ; c'est un verdict que l'intéressé prononce en toute liberté sur lui-même[18]. »

Charles Odier a même établi des listes permettant de diagnostiquer l'espèce de sentiment de culpabilité devant lequel on se trouve.

Tournier aurait tendance à qualifier de faux sentiment de culpabilité le modèle fonctionnel, normal chez l'enfant, mais qui constitue chez l'adulte névrosé une régression infantile, toutefois

il rappelle que c'est à cause de l'éducation que nous avons reçue que nous nous estimons authentiquement coupables après avoir commis certaines fautes. Peut-on encore parler alors de faux sentiment de culpabilité ? Tournier montre par ailleurs qu'au fond tout comportement humain « si authentique qu'il soit du point de vue moral [peut] être qualifié de fonctionnel, c'est-à-dire qu'on peut étudier objectivement le mécanisme qui en est l'origine[19] ».

Les théories d'autres écoles de psychanalyse expliquant le sentiment de culpabilité présentent le problème de façon différente. Adler y voit une conséquence du refus de reconnaître notre imperfection. Pour Jung, son origine se trouve dans la répugnance que nous éprouvons à nous accepter comme un tout.

Tournier voit dans les idées du mouvement « Jeune Allemagne » l'expression d'un authentique sentiment de culpabilité qui n'est en aucune manière influencé par le contexte social. À l'appui de cette théorie il cite Martin Buber : celui-ci exigeait de la psychothérapie qu'elle reconnaisse, à côté du sentiment névrotique de culpabilité, dénué de fondement, l'existence d'une autre variété de ce sentiment, fondée et authentique celle-là. Selon Buber, cette dernière se présente lorsqu'il y a atteinte aux rapports inter-humains[20]. Pour Tournier, ces différentes définitions se chevauchent. Ce sont, dit-il des aspects différents d'un seul et même phénomène complexe.

À plusieurs reprises, Tournier explique dans son livre que des sentiments de culpabilité, fussent-ils très vagues, le tourmentent et le tourmenteront toujours[21]. « Il n'y a pas d'homme exempt de sentiment de culpabilité[22] ». La psychanalyse elle-même qui voudrait nous en libérer ne fait que déplacer le problème. « Il n'existe pas de moyen d'être entièrement juste[23]. » Et dans un autre passage : « Le sentiment de culpabilité n'est une invention ni de la Bible, ni de l'Église. Il est présent dans toute âme humaine. La psychologie moderne confirme le dogme chrétien sans la moindre réticence[24]. »

Digitalizado com CamScanner

Justice sociale

Mais nulle part dans son livre, Tournier n'explique clairement l'origine de ce sentiment omniprésent de culpabilité qui s'est emparé de l'homme bien avant l'apparition des grandes religions. On peut toutefois trouver des indications à ce sujet précisément dans certains aveux et certaines expériences de Tournier : lorsqu'il dépeint des situations dans lesquelles il s'est indubitablement senti menacé par l'envie qu'un autre éprouvait. Il est regrettable qu'en cherchant à résoudre ce problème Tournier use parfois, sans assez d'esprit critique, de la formule « justice sociale » ; en effet, elle l'empêche de voir que toute inégalité, si minime et si inévitable fût-elle, peut être à l'origine de l'envie et de son pendant, le sentiment de culpabilité.

« Il est de fait qu'en général... nous n'avons pas tendance à mettre les autres au courant de nos affaires d'argent, nous les dissimulons même à nos meilleurs amis et à plus forte raison à ceux qui semblent avoir une situation financière moins brillante que la nôtre. On voit d'éminents dirigeants de syndicat dissimuler aux ouvriers la prospérité que leur a valu leur travail dans le syndicalisme. Toute notre société s'efforce désormais d'exorciser les sentiments de culpabilité qui sont inexorablement liés aux privilèges dus à la liberté. »

Jusque-là, la description que donne Tournier des procédés par lesquels on cherche à éviter de provoquer l'envie est conforme à la réalité. Mais sa situation sociale privilégiée lui inspire un tel sentiment de culpabilité qu'il poursuit :

« Les salaires sont fixés par des conventions collectives ; l'avancement est automatique et correspond à l'ancienneté. Certes, je ne critique pas ces progrès qui atténuent un peu la faute terrible que constitue l'injustice sociale. Car, de même qu'il existe un sentiment de culpabilité des pauvres, il en existe un des riches... Mais toute cette législation sociale... demeure bien insuffisante et ressemble à une couverture trop étroite servant à cacher tant bien que mal la mauvaise conscience de ceux qui occupent les meilleures situations[25]. »

Tournier ne voit pas que l'envie et la mauvaise conscience ne cessent d'augmenter au fur et à mesure que l'utopie d'une société égalitaire semble sur le point d'être réalisée : c'est le moment en effet où certaines inégalités existentielles sautent aux yeux. Et pourtant, au fond, Tournier en est conscient, par exemple quand il écrit :

« Par un étrange paradoxe, l'employé qui a largement mérité son avancement sans jamais l'avoir sollicité est plus embarrassé vis-à-vis de ses camarades que l'homme sans scrupule qui l'a obtenu par des moyens plus ou moins louches[26]. »

Où est donc le « paradoxe » ? Les déclarations suivantes de Tournier nous donnent un élément de réponse : « J'éprouve une gêne à bien me porter alors qu'il y a tant de malades, à être heureux pendant que tant d'autres sont malheureux, à posséder de l'argent pendant que tant d'autres n'en ont pas, à exercer un métier intéressant pendant que tant d'autres soupirent sous le fardeau d'un travail détesté[27]... »

En cherchant les racines du sentiment de culpabilité, Tournier montre de manière exemplaire de quoi il s'agit en fait, il se voit cerné par d'innombrables envieux en puissance qui le mettent mal à son aise – exactement comme le primitif qui, aussi longtemps qu'il est en bonne santé, heureux dans sa vie et dans ses entreprises, soupçonne derrière chaque buisson la présence du mauvais sort que pourrait lui jeter un parent ou un esprit envieux.

Le masochisme de l'Occidental

Tournier rapporte alors une conversation avec un médecin de ses amis qui lui dit : tes sentiments de culpabilité sont maladifs et exagérés. Tournier en convient. Il souffre d'une « déformation du sens des responsabilités. » Il se rend compte qu'il n'est pas comptable du bonheur du monde entier. Mais son entretien avec son ami n'a servi à rien.

« Sur-le-champ j'éprouvai un autre sentiment de culpabilité. » Il reconnaît, certes, le pharisaïsme de l'homme que tenaille la pensée

Digitalizado com CamScanner

des Indiens mourant de faim alors que, tout près de lui il y a suffisamment de misère à secourir. Mais ses propres tourments ne font que s'aggraver au reçu d'une lettre d'un autre ami qui lui écrit : « Je viens d'entendre que, selon les statistiques, une grande partie de l'humanité est sous-alimentée : les biens de ce monde sont mal répartis ; désormais j'ai des inhibitions quand je mange, quand je vais me coucher dans un vrai lit ; je n'ose plus profiter du dimanche et des jours de fête pour me distraire. »

Tournier n'arrive pas à choisir entre le conseil de son ami psychiatre et la lettre de son autre ami. Quelle est la plus mauvaise solution : refouler son sentiment de culpabilité [je dirais plutôt la peur d'exciter l'envie des gens] ou prendre clairement conscience des limites de ses propres responsabilités ?

« Naturellement, le psychiatre en question pouvait dire à propos de cet ami qu'il avait des idées un peu maladives, comme il l'avait dit à mon propre sujet. Mais il existe encore une autre maladie, répandue dans le monde entier, c'est le puissant "refoulement de conscience". N'y a-t-il pas tant de souffrances sur notre terre parce qu'un grand nombre de gens honnêtes et d'une haute moralité, scrupuleux dans l'accomplissement des tâches que leur imposent leurs responsabilités envers leur entourage, apaisent facilement la voix de leur conscience quand elle leur parle de détresses lointaines : ils se disent que leur aide serait sans effet sur toute la misère qui règne dans le vaste monde... Voilà pourquoi des injustices criantes perdurent par suite d'une sorte de complicité universelle[28]. »

Analysons cette affirmation : n'est-il pas juste de dire que l'obligation de faire une bonne action ou de m'abstenir d'un geste pouvant causer du tort n'existe que si je suis responsable des conséquences de mon acte ? C'est seulement si je recule devant cette responsabilité qu'il peut y avoir faute, que je peux ressentir une authentique culpabilité que j'aurais tort de refouler au fond de ma conscience. Ma responsabilité peut, dans certains cas, avoir été héritée de mes ascendants et s'étendre à mes descendants.

Quelqu'un peut se sentir obligé d'expier la faute d'un ascendant ou d'un descendant et de la réparer, surtout si ses conséquences

durent toujours : l'*héritier* répond des dettes de ceux qui l'ont précédé.

Mais la faute, la conscience, la responsabilité dont on parle tant de nos jours et dont témoignent le livre et la personnalité de Tournier n'ont rien à voir avec les notions que ces termes désignent réellement.

Une éthique fondée sur la manière de penser ou sur la responsabilité ?

Imaginons un homme qui aurait pu sauver la vie d'un autre par un acte possible à exécuter mais comportant de très graves dangers ; cet acte, il ne l'a pas fait. Il en éprouve un sentiment de culpabilité. Il peut se représenter les regards accusateurs de la victime et de sa famille. Si son refus d'agir a eu des témoins, il ressent de la honte par-dessus le marché. Mais son état d'âme est totalement différent de l'attitude artificielle et prétentieuse de ceux qui affirment sympathiser avec les souffrances du monde entier et se sentir malheureux et fautifs parce qu'il existe quelque part sur le globe des hommes vivant dans des formes de civilisation et sur des territoires incapables de rien produire qui se comparerait à ce que nous connaissons en Occident. Nous avons là un cas de contemporanéité mal comprise. Faut-il que je me sente aussi en faute vis-à-vis des Indiens et des Chinois qui sont morts de faim voilà cent ans, à une époque où mes grands-parents, eux, ne souffraient pas de la faim ? Ces Indiens et ces Chinois-là ne sont pas plus éloignés de moi que ceux d'aujourd'hui, objectivement mes contemporains, mais ne vivant pas avec moi dans un système économique à l'intérieur duquel je pourrais faire quelque chose pour eux. Si j'étais convaincu (mais la preuve serait difficile à fournir) qu'à l'intérieur du champ où je peux raisonnablement intervenir, personne n'a réellement besoin de mon action ou de mon aide, mais que celles-ci pourraient servir aux gens anonymes vivant loin d'ici, il me resterait toujours la possibilité de me rendre dans leur

Digitalizado com CamScanner

pays et de m'engager dans une organisation qui leur porte secours. Reste à savoir si, là-bas, on apprécierait ma présence. Mais pour tous ceux qui ne peuvent pas s'échapper au milieu où la nature les a mis et qui, à cette place, accomplissent honnêtement leur tâche, il ne saurait y avoir mauvaise conscience parce que – en pensée – ils n'ont pas *payé de leur personne* pour aller combler le manque de civilisation d'un pays lointain aux mœurs primitives.

Celui qui éprouve de tels sentiments de culpabilité – et les répand autour de lui – commet probablement une erreur de perspective dont l'origine s'explique moins par des arguments tirés de l'éthique ou de la théologie que par la psychologie des profondeurs. On manifestera compréhension, respect, voire sympathie envers des personnes qui, se jugeant inutiles à l'endroit où elles vivent, ou bien par goût de perfection morale, ou encore parce qu'elles croient devoir s'imposer une pénitence hors du commun s'exilent volontairement, quittant ce que nous appelons la civilisation pour se rendre en un lieu où elles se mettent au service des indigènes. Il en est tout autrement quand un homme ne se charge pas lui-même de cette « tâche à la Docteur Schweitzer » mais en fait, depuis son bureau de Londres, Paris, Washington ou Zurich, un devoir qui s'imposerait d'une manière universelle à tous les autres Occidentaux de sorte que, si on n'est pas Albert Schweitzer ni même médecin du monde, on se voit chargé d'un sentiment de culpabilité et moralement diminué quoi qu'on fasse dans le domaine où la vie vous a placé.

L'amour des êtres lointains : un alibi pour qui a des difficultés de contact

Cet *amour pour ceux qui vivent dans des pays lointains* pourrait bien, si l'on en croit certaines confessions, servir d'alibi à une impossibilité à aimer son prochain. Plus d'une personnalité en vue a déclaré elle-même, à l'occasion, que son idéalisme social abstrait, sa lutte pour la « justice sociale » et pour des réformes

radicales avaient pour origine une incapacité à avoir avec le premier venu des contacts sans complication, naturels et exempts de toute tension. La rareté des contacts, les difficultés de contact – problèmes qui relèvent en toute évidence de la psychothérapie – pourraient bien conduire certains intellectuels à un amour généralisé pour des hommes qui vivent très loin.

C.P. Snow, qui choisit en général ses personnages dans la réalité britannique observée avec beaucoup de pénétration, a décrit dans ses romans quelques échantillons de ces idéalistes dont le credo social est plus ou moins teinté de communisme ; ils ont tous un trait commun : dans leurs rapports avec les autres ils sont impossibles, ingrats, arrogants, froids, incapables de deviner ou de soupçonner ce qui se passe dans l'esprit de leur interlocuteur – souvent de celui-là précisément qui voudrait leur venir en aide[29]. Notons au passage que ce C.P. Snow, homme aux occupations multiples, fort actif dans la vie publique en Angleterre, nommé à un poste élevé par le nouveau gouvernement travailliste en 1964, ne peut guère être accusé de parti pris défavorable en ce qui concerne les intellectuels de gauche.

Le Zarathoustra de Nietzsche accordait peu de valeur à l'amour du prochain et prêchait l'amour du « plus lointain »[30]. Ce plus lointain est le futur surhomme. Les prophètes actuels de l'amour du plus lointain savent-ils que dans leur attachement abstrait à l'homme de l'avenir (en particulier celui des pays en voie de développement) ils ont opéré un renversement de la pensée sociologique apparenté à celui que prônait Nietzsche dans ses dernières œuvres ? Et à cette époque, Nietzsche incarne le cas extrême de l'homme qui a rompu avec son prochain au sens concret du terme. On lit chez lui : « Oui, mon ami, tu es la mauvaise conscience de ton prochain : car ils ne sont pas dignes de toi. C'est pourquoi ils te haïssent… Ce seront toujours des moustiques au dard empoisonné ; ce qui est grand en toi, – voilà ce qui les rend plus fielleux [c'est-à-dire plus envieux] encore[31]… »

Peut-être certains de ceux qui veulent faire de cette philanthropie à l'usage de l'outre-mer une institution durable savent-ils au fond

Digitalizado com CamScanner

combien en règle générale le mécène, le philanthrope est haï par ses protégés quand il séjourne parmi eux. Veut-on échapper au dilemme de l'altruisme pratiqué envers ses proches en se consacrant à l'amour des plus lointains ?

Le besoin de confort moral

Max Weber insiste sur le besoin que nous éprouvons tous de voir notre bonheur légitimé par une structure sociale et son idéologie officielle. Il crée un concept qui dit bien ce qu'il veut dire : besoin du confort moral que donne la légitimité du bonheur qu'on éprouve.

« Les classes privilégiées dans le domaine social et économique éprouvent rarement le besoin de salut en période de paix. Ce qu'elles demandent plutôt à la religion, c'est de "légitimer" avant tout leur manière de vivre et leur situation. Ce phénomène universel a son origine dans des dispositions d'esprit extrêmement générales. L'expérience quotidienne nous enseigne que l'homme heureux placé en face de moins heureux que lui ne se contente pas de constater son propre bonheur, mais exige en outre d'y avoir "droit", d'avoir conscience, par conséquent, qu'il le "mérite" – cependant que l'autre doit avoir, d'une manière quelconque, "mérité" son malheur. On constate ce besoin de confort moral, procuré par l'idée que votre bonheur est légitime, dans tous les domaines : carrière politique, situation économique, santé du corps, succès dans la compétition érotique, etc. La "légitimation" ainsi comprise, voilà ce que les privilégiés, dans leur for intérieur, exigent de la religion, et rien d'autre. Toutes les classes privilégiées n'éprouvent pas ce besoin dans la même mesure. Les dieux qui nous sont présentés dans les épopées guerrières sont susceptibles d'éprouver l'envie. Solon et l'antique sagesse juive sont d'accord pour dire que les êtres placés dans une situation élevée sont particulièrement exposés à ce danger[32]. »

Cherche-t-on aujourd'hui à satisfaire ce besoin de confort moral en s'occupant des pays en voie de développement parce que notre

société où règne le bien être, ou plutôt l'État agnostique qui le distribue, ne permettent plus de l'assouvir dans notre propre pays ?

Dans son ouvrage fort intelligent consacré aux rapports entre politique et éthique, paru récemment, Ludwig Freund a lui aussi décrit cet étrange malaise vaguement teinté d'un sentiment de culpabilité qu'on peut observer chez certains de nos contemporains. Mais sa tentative d'explication repose moins sur des arguments tirés de l'anthropologie que sur des données très spécifiques de sociologie culturelle et religieuse[33].

Freund voit à juste titre les débuts de cette calamité, de ce désarroi inspiré par la mauvaise conscience, dans certaines représentations aberrantes qui se sont infiltrées dans la culture occidentale : la glorification – ou au moins la mise sur pied d'égalité – eschatologique des hommes sans pouvoir ni fortune dans le cadre d'une société dont les structures sévèrement hiérarchisées avaient été fixées par la religion et étaient destinées à durer longtemps.

C'est probablement entre 1890 et 1950 que certains membres des classes sociales favorisées des pays occidentaux ont pris le plus nettement conscience ou ont à tout le moins supposé que d'autres pouvaient éprouver à leur égard une envie effective ou potentielle ; ils en ont conçu un vif sentiment de culpabilité. Le député travailliste Woodrow Wyatt par exemple (né en 1918) a décrit dans son autobiographie *(Into the dangerous world*, 1952) le traumatisme qu'il a éprouvé au moment où quelqu'un lui a déclaré avec violence éprouver de l'envie à son égard.

« La scène a dû se passer avant les élections de 1924. Un canal de drainage traversant notre jardin était en construction près de notre maison. Je me liai d'amitié avec un jeune ouvrier. À la veille du scrutin, je lui demandai s'il voterait conservateur. Son visage étroit que jusqu'alors j'avais toujours vu aimable et bienveillant s'assombrit et il me dit d'une voix sifflante : "Quoi, donner ma voix à des gens comme ton père qui habitent dans des maisons aussi grandes que celle-ci pendant que moi je creuse un fossé ! Pourquoi diable voterais-je pour lui ?" Il se trompait en imaginant que nous avions beaucoup d'argent parce que nous vivions dans

Digitalizado com CamScanner

une grande maison. Il n'aurait guère été possible d'installer une école dans un bâtiment plus petit. Mais je le compris et je rentrai chez nous en courant, effrayé et bouleversé. J'ai souvent repensé à cette conversation par la suite. Elle devint pour moi le symbole de ce que j'imaginais avoir été l'atmosphère de la Révolution française. Je me rappelle une pensée, toujours la même, qui me revenait sans cesse à l'esprit : "Ces gens là sont tellement plus nombreux que nous"[34]. »

Je n'ai aucun doute à ce sujet : l'un des motifs essentiels d'adhésion à un mouvement politique égalitariste est cette pensée angoissée qui accompagne la mauvaise conscience : édifions une société sans envieux !

Le caractère contestable du système des classes

L'une des raisons pour lesquelles le système des classes peut être contesté est tout bonnement sa vertu : il est le résultat, non prévu à l'avance, de nombreux processus hétérogènes, d'ordre individuel et collectif. Voilà pourquoi personne n'a inséré, de prime abord, une justification dans un système de classes. Mieux encore : c'est précisément parce qu'il est possible en général d'accéder à des classes d'un rang plus élevé (mais aussi d'en retomber) que cet agencement d'une société ne peut fournir d'explication convaincante, soulageant la conscience, à propos du « pourquoi » de telle ou telle position, contrairement à ce qui se passe, par exemple, dans la hiérarchie militaire ou religieuse. Un système de castes comme celui de l'Inde offre une résistance bien plus forte à qui voudrait le réformer. Si l'on ne tient pas compte des mesures discriminatoires tout extérieures interdites par le gouvernement comme par exemple les écriteaux à l'entrée des hôtels, le système des castes est toujours en vigueur et aucun sentiment de culpabilité ne vient l'ébranler. Dans la plupart des villages hindous on trouve au moins quatre castes principales et elles s'évitent aussi peureusement qu'autrefois. Un hindou assez

âgé jusqu'à l'an dernier n'avait jamais quitté son pays, mais qui avait adopté la religion protestante, déjà pratiquée par ses parents, et qui est missionnaire en Inde m'a expliqué que la conversion au christianisme modifie bien peu la mentalité des gens pour qui la division en castes demeure chose évidente ; c'est ainsi que, souvent, la communion doit être distribuée en respectant l'ordre des castes.

Il existe, il est vrai, depuis la fin du siècle dernier des hindous qui, poussés par un vif ressentiment à l'égard des castes les plus hautes, ont adhéré à des mouvements contestataires, non conformistes, d'inspiration politique ou religieuse ignorant le système des castes ou tolérant chez leurs membres les deux attitudes. Et il existe également des individus isolés, des hindous élevés à l'occidentale le plus souvent, à qui leur caste élevée donne une mauvaise conscience comparable à celle du fils d'un noble britannique gros propriétaire terrien. Mais jusqu'à présent, la grande majorité des hindous ne remettent pas en question leur appartenance à la caste dans laquelle ils sont nés. L'idéologie du système soutenue par l'intensité du sentiment religieux ne permet l'éclosion ni de la mauvaise conscience chez l'un, ni de l'envie chez l'autre.

Selon la religion hindoue, personne ne peut rien pour autrui. Il en va ainsi jusqu'aux membres d'une même famille : ils n'accomplissent pas leurs devoirs religieux en groupe, mais chacun prie isolément. La notion de péché n'existe pas. Si l'on appartient actuellement à une caste de haut rang et qu'on mène une existence agréable, cela signifie que dans une vie précédente on a probablement vécu dans une situation très humble et peu réjouissante. Mais celui qui se trouve dans une telle situation ne se compare pas avec l'un de ses contemporains plus heureux et d'une caste supérieure à la sienne : il accepte sa façon de vivre actuelle, la considérant comme la suite d'une autre vie, meilleure, qu'il connut avant celle-ci ou comme l'antichambre d'une vie plus belle dans laquelle il renaîtra.

On se trouve donc en présence d'un système qui, d'emblée, laisse peu de place au sentiment d'envie entre les différentes couches

Digitalizado com CamScanner

de la société. En revanche, la crainte qu'inspirent les envieux mal intentionnés *à l'intérieur* du groupe auquel on appartient est très forte, en Inde précisément, et elle se manifeste dans les pratiques habituelles destinées à vaincre le mauvais œil[35].

Chapitre 16

Les personnalités marquantes dans la société des égaux

On a remarqué à mainte reprise que, dans une société donnée, c'est l'élite intellectuelle qui adopte le plus facilement des modes de conduite naïfs ayant pour fin d'écarter l'envie, surtout dans le domaine de la politique. Nombreux sont les livres de politologie et les biographies mentionnant l'étrange tendance des gens très cultivés, des artistes et des comédiens de renom, des savants réputés à se rapprocher du communisme. À la lecture de ces témoignages, il est permis de penser qu'une personnalité adhérera à un programme communiste exprimé en langage philosophique et visant le long terme (à l'inverse de la populace engagée pour le court terme et qu'on utilise pour le combat de rue et le terrorisme des premiers jours) d'autant plus facilement qu'elle aura un rang plus élevé et plus brillant dans la société, pour peu que cette situation particulière s'accompagne d'un sentiment de culpabilité[1].

Pour l'intéressé, ce sentiment peut avoir son origine dans la pensée que ses parents n'avaient pas les moyens permettant de donner à tous leurs enfants la même formation, qu'un frère encore plus doué mourut prématurément, qu'on a atteint son but alors que toute sa parenté végète dans la classe inférieure de la société, etc.

Or, chose curieuse, ce type de personnalité ne pense jamais à souhaiter de tous ses vœux l'avènement d'une société tellement simple qu'elle n'aurait besoin ni de physiciens, ni de

Digitalizado com CamScanner

mathématiciens, ni de virtuoses du violon, d'une société donc où l'anonymat vous libérerait de la mauvaise conscience que donne une situation de premier plan. Sa vanité, le fait qu'il s'investisse dans le rôle d'homme célèbre ne le lui permettent plus ; sans compter qu'il est trop intelligent pour donner dans le panneau de pareille utopie simpliste. Mais il croit, et il n'a pas tout à fait tort, qu'une société poussant à l'extrême la doctrine socialiste ou communiste ou ressemblant au Troisième Reich allemand, établirait de force une forme de solidarité humaine, une sorte de paradis sur terre à l'usage même des moins doués et des plus bornés des citoyens, de sorte que lui n'aurait plus à rougir de sa situation privilégiée.

Nous l'avons dit : cet espoir est même justifié en partie. En effet, pour un laps de temps limité, certains systèmes sociaux révolutionnaires réussissent à créer une situation dans laquelle les « travailleurs manuels » peuvent s'identifier aux « travailleurs intellectuels » – pour reprendre une formule qui a induit beaucoup de gens en erreur à un moment donné. Si un physicien bien payé et un manœuvre se rencontrent sur le même banc dans un parc, le premier peut se dire, pour se rassurer, que toute envie éprouvée par l'autre à son égard serait une trahison de l'idéologie de solidarité totale proclamée par le Führer, le Comité Central du Parti, etc. Il arrive que l'ouvrier pense la même chose ; d'ailleurs, des enquêtes l'ont montré, le plus souvent il n'envie pas le physicien ou le chanteur – comme ceux-ci se l'imaginent – mais son contremaître ou plus vraisemblablement encore un autre ouvrier, autorisé à faire quelques heures supplémentaires.

Dans un milieu chrétien où tous partagent la même foi, chacun peut se dire qu'il est en union de pensée avec son prochain et en paix avec lui car ils servent le même Dieu transcendant quels que soient leur état et leur position dans le monde ; toute envie est d'ailleurs interdite, car ce serait une critique de la sagesse divine. Il en va de même pour l'intellectuel incroyant du XX^e siècle : il se met en quête d'un nouveau dieu qui, semblable au dieu des chrétiens, lui promettra la même protection contre l'envie – souvent

supposée, sans plus – éprouvée par les autres et le libérera du sentiment d'intense culpabilité que lui inspire la considération dont il jouit. Ce dieu de remplacement est l'idéologie progressiste ou, plus exactement, l'utopie d'une société égalitaire dans toute l'acception du terme.

Depuis le milieu de notre siècle on voit une étrange hésitation, une faiblesse vis-à-vis des envieux s'emparer d'un nombre croissant de gens ; ce n'était pas encore le cas avant, par exemple, la Première Guerre mondiale : à cette époque-là, Max Scheler pouvait encore analyser objectivement le problème. De nos jours il reste très peu de gens pour souhaiter se trouver dans une situation les obligeant à décider, sans idée préconçue, si telle ou telle forme d'envie est légitime. Désormais la seule expression de l'envie, que ce soit dans le discours politique, la caricature, une chanson satirique, etc. suffit pour les convaincre que la justice a été foulée aux pieds. On est tenté de penser à une sorte de régression. Chez les primitifs et dans de nombreuses communautés de gens simples vivant à la campagne, le « mauvais œil » de l'envieux atteint, semble-t-il, l'envié à un niveau situé au-dessous de celui où s'exerce la raison. Il a été prouvé dans de nombreux cas que le regard maléfique posé par un envieux sur une autre personne a suffi pour déclencher chez elle des symptômes de maladie. Le progrès d'une civilisation tout entière exige qu'un nombre suffisant de personnes se libèrent d'une telle crainte. Certaines représentations proposées par la religion ou nées de cultures plus temporelles – celle du bonheur par exemple – ont contribué à atteindre ce but.

Bien des gens vivant aujourd'hui dans le cadre de la civilisation occidentale donnent l'impression d'être redevenus sensibles à la crainte de l'envie autant que les membres des sociétés primitives. Abstraction faite de certains groupes vivant à la campagne et de quelques minorités, on va rarement, il est vrai, jusqu'à utiliser des procédés magiques contre le mauvais œil, mais on constate en revanche chez beaucoup d'hommes une réaction trop hâtive, excluant le recours au raisonnement et qui, au nom du principe d'égalité, fait passer pour justifiées toutes les formes d'envie.

Digitalizado com CamScanner

Dans ses efforts pour attirer l'attention du groupe social auquel il appartient, l'envieux d'aujourd'hui bénéficie probablement du fait que nombre de ses semblables présentent dans leur personnalité une zone facilement excitable qui les rend sensibles à toute espèce d'agression, et en particulier à la superstition. En simplifiant, on pourrait dire : celui qui refuse de s'identifier à l'envieux et à sa cause attire le malheur sur sa propre tête.

La conscience sociale de celui qui prêche légalitarisme

La conscience sociale, le sentiment de culpabilité né de l'idée qu'on est susceptible d'être envié s'éveille dans l'âme de l'apôtre de l'égalitarisme lorsqu'il bénéficie subitement de gros revenus qui le placent non seulement au-dessus du travailleur manuel, mais aussi au-dessus de nombreux intellectuels. Les écrits biographiques de deux écrivains, Béatrice Webb et Simone de Beauvoir, qui se sont toujours engagées en faveur de la gauche, montrent à l'aide de quels arguments intellectuels et affectifs une personne qui combat pour l'égalité rétablit son équilibre intérieur.

Dans son journal intime, Beatrice Webb rapporte les violentes discussions qui s'élevèrent au sein du Labour lorsque celui-ci forma le gouvernement et que ses chefs furent à la veille de toucher des émoluments ministériels. On exigea que le cabinet ramène à 1 000 £ par an le traitement de tous ses membres. Béatrice Webb peut certainement comprendre que pour un adhérent du parti travailliste un traitement de 5 000 £ paraisse énorme, mais elle fait remarquer, avec l'habileté d'un président de conseil d'administration capitaliste que si l'on défalque l'impôt sur le revenu et d'autres sommes encore, les ministres travaillistes font plutôt une mauvaise affaire, compte tenu de leurs nouvelles dépenses. Elle trouve qu'on devrait évaluer le juste salaire d'un homme en considérant l'ensemble de sa carrière et non les quelques années seulement où il gagne le plus. Elle révèle les sacrifices financiers que s'imposent certains chefs du parti avant de toucher leurs

traitements ministériels et elle n'oublie même pas l'argument selon lequel il est très difficile à un membre du gouvernement quittant sa fonction de reprendre son ancienne profession au niveau où il l'avait quittée.

Mais arrivée à ce point de son développement, Béatrice Webb est bien obligée de réfléchir à la situation éthique des membres du gouvernement travailliste bénéficiant avant leur accession au pouvoir de revenus réguliers qui continueront à leur être versés durant toute la législature.

Parmi eux on trouve les chefs du mouvement syndical dont elle parle avec un léger mépris. À la suite de leur passage au gouvernement, de tels hommes verraient leur ancienne position affermie davantage encore ; ils pourraient mettre de côté leur traitement et au bout de quelques années passées dans un fauteuil ministériel, ils seraient transformés en petits capitalistes pour le restant de leurs jours. Enfin Béatrice Webb en arrive à une question de confiance qu'il lui est pénible de se poser : la situation de son mari et d'intellectuels gagnant bien leur vie comme lui.

« Je pense à une autre catégorie de personnes profitant, alors qu'elles ne s'y attendaient pas, d'un traitement de fonctionnaires : ce sont celles qui vivent déjà de rentes. Trevelyan, Buxton et, dans une moindre mesure, nous-mêmes n'avons pas besoin de plus d'argent que nous n'en avions quand nous étions à titre bénévole serviteurs de la collectivité [*public servants*]. La nomination de Sidney nous coûtera peut-être 500 livres de plus en réceptions et frais de secrétariat, mais les 3 000 livres restantes sont un bénéfice net... Bien sûr, nous n'avons pas épargné notre temps, et nous l'avons toujours mis au service de la vie collective sans contrepartie financière directe, mais d'un autre côté, si nous ne l'avions pas fait, nous n'aurions jamais pu accepter en tant que socialistes ces 1 000 livres de rente annuelle que nous n'avions pas gagnées. Le même raisonnement vaut pour Buxton et Trevelyan. »

Digitalizado com CamScanner

Émoluments ministériels

Dans le chapitre suivant de ses réflexions, Béatrice Webb, considérant la disparité des situations dans lesquelles se trouvent les différents intéressés et la probabilité que certains membres éminents du cabinet perdront de l'argent, conclut à la quasi-impossibilité de résoudre l'agaçant problème moral posé par la justification des émoluments d'un ministre. Mais elle n'est pas capable non plus de résoudre le dilemme moral qui se pose à elle et à son mari, et elle se console avec un argument boiteux : elle espère que leurs fonctions seront de courte durée.

« Il ne me semble pas que le montant des traitements ministériels sera pour nous un casse-tête : nous ne serons pas placés devant un cas de conscience, car je crois que nous ne resterons pas longtemps dans nos fonctions. Je ne suis pas sûre qu'un traitement ministériel de quelques semaines ou de quelques mois suffira à couvrir les frais de la prochaine campagne électorale... Il nous restera peut-être quelques centaines de livres, mais j'en doute. » Et là-dessus encore une pique contre les chefs syndicalistes : « Pour l'homme du Labour qui n'est pas à la tête d'un syndicat, la politique reste, du point de vue pécuniaire, une opération à perte[2]. »

Par son allusion consolante aux frais qu'entraîneront les futures élections, Béatrice Webb a fourni une fois pour toutes aux démocrates engagés dans la politique et prônant l'égalitarisme un mol oreiller à l'usage de leur conscience, et celui-ci n'a cessé de gagner en importance, particulièrement aux États-Unis, depuis le milieu du siècle : comme aucune limite supérieure n'est pratiquement assignée dans ce pays aux sommes qu'un homme peut dépenser pour se faire élire à la Maison Blanche ou à un poste de sénateur, il est possible, en faisant allusion au coût croissant d'une candidature, de justifier devant sa propre conscience et devant ses électeurs n'importe quelle fortune dont on a hérité, n'importe quel enrichissement, fût-il louche, dans les services publics, n'importe quels émoluments, si élevés qu'ils soient, versés au représentant du peuple. La fin justifie les moyens, en l'occurrence : l'argent.

Peut-être n'y a-t-il pas grand-chose à opposer à cet état de fait, dans la mesure où les hommes politiques accordent aux autres professions le droit de pratiquer la même « éthique ». À l'arrière-plan on trouve en effet le problème des besoins différenciés dans une société où les tâches sont elles aussi différenciées. Si l'homme politique socialiste, qui en principe a juré de réaliser une société d'hommes égaux entre eux (ou plus exactement : « rendus égaux » par ses soins), réussit à justifier la situation financière privilégiée dans laquelle il se trouve parce que sa profession et ses perspectives exigent beaucoup de lui, et parce que, sous l'aspect de citoyen-lambda, il est indispensable au bien public, alors d'autres professions ont, elles aussi, le droit d'user d'arguments semblables. À trente ans, un manager doué et sachant ce qu'il veut, désireux de créer sa propre entreprise, peut affirmer à bon droit que l'impôt progressif sur le revenu lui interdit de faire assez d'économies durant le temps où il n'est qu'un employé pour réaliser, lorsqu'il sera devenu jeune chef d'entreprise, les projets d'organisation de sa branche industrielle, de modernisation, etc., qu'il pense être seul capable de mener à bien.

L'idéal d'une société égalitaire – ou simplement proche de l'égalitarisme – est incompatible avec l'éthique d'une civilisation qui laisse l'individu libre de décider et de proclamer à haute voix quelle part il compte apporter à la réalisation du bien-être général. Mais cette liberté précisément est, la plupart du temps, très chère aux écrivains socialistes.

Simone de Beauvoir et Sartre

Comme l'a fait Béatrice Webb, Simone de Beauvoir en vient elle aussi, dans ses écrits autobiographiques, à parler du problème de l'intellectuel socialiste que ses succès littéraires élèvent inopinément bien au-dessus du niveau de revenus auquel vivent ses camarades de combat.

Après des années de vaches maigres, ce problème se pose à la romancière lorsque son ami Jean-Paul Sartre, avec qui elle

Digitalizado com CamScanner

fait bourse commune, connaît un succès mondial. Au moment où elle comprend que désormais Sartre aura toujours beaucoup d'argent, elle est épouvantée. Elle considère qu'il est de son devoir de dépenser ces sommes pour des actions sociales. Mais comment ? Ni elle ni Sartre ne sont enthousiasmés par l'idée de se transformer en institution de bienfaisance. Elle s'efforce de dépenser aussi peu que possible pour ses propres besoins. Enfin elle achète une robe très chère pour sa tournée de conférences aux U.S.A. Elle confesse, tout en larmes, à son ami : « C'est ma première concession. » Ses amis se moquent d'elle. Mais Simone de Beauvoir « continue à penser… qu'il existe un moyen de ne pas participer à l'injustice sociale. » Elle estime qu'elle est en faute. C'est petit à petit seulement, rapporte-t-elle, qu'elle-même et Sartre apprirent à profiter des agréments de l'existence – par exemple les restaurants chers – et à en jouir. Le malaise que leur avait inspiré cet argent dont ils privaient les masses dans le besoin s'estompa peu à peu.

Mais Simone de Beauvoir ne trouva pas de réponse à la question de savoir jusqu'où un écrivain socialiste couronné par le succès peut aller dans l'injustice sociale : « Tout compte fait, c'est de façon tout à fait arbitraire que je décidais quelles "concessions" je me permettais ou me refusais. Il me semblait impossible de fonder ma conduite sur une quelconque logique devant ce problème[3]. »

Arthur Koestler

Dans son autobiographie, Arthur Koestler rapporte une expérience analogue à celle de Woodrow Wyatt et de Simone de Beauvoir. Il devint communiste, comme beaucoup, par indignation, en constatant que d'autres (plus riches) n'éprouvaient pas, à la pensée de leur situation privilégiée, la mauvaise conscience qui le torturait, lui, chaque fois qu'il pouvait s'offrir quelque chose. « Devant la crise qui frappait ma famille, plein de pitié pour mon père [un "inventeur" dont la plupart des plans échouaient] j'éprouvais un sentiment de culpabilité chaque fois que mes parents m'achetaient des livres ou des jouets. Il en fut de même plus tard, quand chaque vêtement que je m'achetais amputait d'autant la somme que je pouvais envoyer à la maison. Dans le même temps, je cultivais une violente aversion pour ceux dont la richesse était par trop visible : non parce qu'ils pouvaient s'offrir tant de choses (dans les conflits sociaux, l'envie joue un rôle bien moins important qu'on ne pense), mais parce qu'ils pouvaient le faire sans avoir mauvaise conscience. C'est ainsi que je projetais une situation conflictuelle qui m'était propre sur la structure de la société tout entière. »

Malheureusement (pour la clarté de la littérature actuelle consacrée à la critique sociale) un petit nombre seulement d'auteurs pour qui le « socialisme » est devenu *la* solution a montré autant de clairvoyance que Koestler[4].

Se pourrait-il que l'ardeur avec laquelle une personnalité de sensibilité socialiste souhaite l'avènement d'une société dans laquelle régnerait prétendument la plus parfaite justice sociale ait son origine avant tout dans le besoin de réaliser – au moins dans une vision abstraite – cet idéal dont on a reconnu qu'on ne l'atteindrait pas dans sa propre vie : une société juste où personne ne devrait se sentir fautif parce que, différent des autres, il suscite leur envie ?

L'affirmation selon laquelle c'est l'envié qui est la cause de l'envie (donc non seulement « La propriété c'est le vol » mais « La propriété c'est l'envie excitée chez l'autre »), cette thèse très en faveur parmi les écrivains de gauche, est exactement aussi hypocrite et, si on y réfléchit bien, aussi absurde que l'assertion inverse : rien ne justifie jamais l'indignation de l'envieux. Nous devrons examiner soigneusement ce point délicat du débat dans la suite de notre étude. Mais il faut bien se résigner à l'admettre : il n'y a pas de forme d'existence humaine dans laquelle nous serions préservés de la « faute » qui consiste à éveiller l'envie de l'autre. Voilà la source de ce sentiment général et diffus de culpabilité qui depuis environ cent ans, exerce son action démoralisante

Digitalizado com CamScanner

et perturbante. C'est à cause de ce remords déchirant et de la croyance naïve en une société sans classes, ou en tout cas ne fournissant plus de motifs d'envie, que tant de membres des classes moyennes ou supérieures ont adhéré à des mouvements extrémistes de gauche.

Il est illusoire et par conséquent malhonnête ou naïf de vouloir créer une forme de société dans laquelle plus personne ne serait « responsable » de l'envie, du ressentiment ou de la révolte qu'il aurait provoqués chez autrui. Pareille société ne pourrait pas remplir ses fonctions. Elle ne disposerait même pas des moyens les plus élémentaires lui permettant de sauvegarder le niveau de civilisation atteint jusque-là ; elle ne pourrait donner naissance à aucune innovation, ni assurer l'éducation de la génération montante. Et finalement il lui serait aussi impossible de maintenir une différenciation entre mineurs et adultes, dans la possession des biens matériels et dans les décisions concernant l'enseignement, qu'elle ne saurait le faire entre personnes du même âge. La hiérarchie imposée à toute société par la différence d'âge suffit à faire échouer l'utopie des égalitaristes. Les tensions et les ressentiments entre générations sont forts. On trouve, particulièrement chez les peuples primitifs, des cérémonies prescrites avec soin et destinées à les canaliser. Il n'est pas nécessaire de déployer beaucoup d'imagination pour se représenter combien les hommes seraient obsédés par les inégalités dues aux différences d'âge s'ils vivaient dans une société où plus rien d'autre ne les distinguerait entre eux.

Sois toi-même !

Le commandement « Sois toi-même ! » est au cœur de nombreuses éthiques, tant chrétiennes que non chrétiennes, et pourtant rien n'éveille autant la méfiance de nos contemporains que la réalisation, précisément, de cet idéal. On comprend aisément pourquoi : plus un homme est pleinement et authentiquement

lui-même, plus il sera pénible aux autres de se comparer à lui, car des individus ne peuvent être égaux que si chacun dissimule son être propre.

Le type humain évoqué par David Riesman, ce personnage mû par des incitations étrangères à sa nature intrinsèque, déterminé par des facteurs extérieurs, et que l'auteur estime représentatif de l'Américain moderne adopte tout simplement l'attitude qu'attend de lui la société dans une civilisation en proie à l'égalitarisme. Heidegger dit la même chose quand il met en garde contre le « on ».

Tournier décrit avec pénétration cette dictature que l'Autre exerce sur notre moi :

« ... nous nous sommes laissé paralyser par la crainte, influencer par notre entourage..., nos efforts pour nous aligner sur les autres nous ont rendus stériles, nous n'avons pas été nous-mêmes... Dans cette situation on voit clairement la différence entre les sentiments erronés de culpabilité, suggérés par la société et notre responsabilité devant Dieu. Un écrivain m'a avoué ne pas pouvoir se mettre à l'ouvrage sans avoir mauvaise conscience – il se reproche de perdre son temps en écrivant des pages et des pages au lieu de gagner son pain[5]. »

Dans son grand livre sur les enfants du kibboutz, M. Spiro rapporte le même cas : Un jeune homme qui, à chaque vers qu'il compose, pense avec un sentiment de culpabilité à ses camarades de dortoir vivant dans le même établissement communautaire et qui, eux, ne peuvent pas écrire de poèmes[6].

Il existe un type d'homme qui ne cesse de s'excuser d'être venu au monde. Lorsqu'il doit exprimer quoi que ce soit qui ressemble à une opinion personnelle ou pourrait passer pour telle, il le fait avec mille réticences et courbettes. Il a une peur panique des louanges, des distinctions ou des cadeaux et, dans toutes les sociétés où il se trouve, il s'efforce toujours de prendre la dernière place[7]. À de nombreuses époques et dans bien des peuples, les écrivains ont évoqué ce type d'homme. C'est la culture chinoise qui l'a représenté sous sa forme la plus élaborée dans le rituel qui règle la rencontre entre personnes de même rang. Rien ne doit

Digitalizado com CamScanner

permettre de penser que l'une est meilleure ou plus importante que l'autre, ne serait-ce que d'une nuance.

Nous ne sommes pas les seuls à penser qu'il y a là une attitude universellement répandue : en l'adoptant, l'homme s'efforce de neutraliser, d'apaiser par avance l'envie supposée ou réelle de son vis-à-vis. Bien des détails fixés peu à peu par une société au cours de son histoire et désignés par les termes de « bonnes manières » ou d'« étiquette » ne sont au fond que des règles de conduite permettant d'échapper à l'envie des autres. On pourrait forger le terme d'« évitement de prestige » pour désigner cette forme particulière de comportement destinée à éloigner l'envie. Dans toutes les cultures, de la plus primitive à la plus évoluée, on trouve cette censure appliquée à toute expression d'originalité qui pourrait exciter l'envie. Nous la rencontrons en psychopathologie lorsqu'elle prend des formes si crispées et si extrêmes qu'elle rend une vie normale impossible.

Un cas présenté par David Riesman

L'homme mû par des incitations étrangères à sa nature propre (déterminées par des facteurs extérieurs) dont parle Riesman présente un comportement qui correspond dans une large mesure à ce que nous appelons « attitude d'évitement de l'envie ». En Amérique, ce type d'homme s'efforce assez souvent, il est vrai, d'imiter le genre de vie et les habitudes de consommation des gens qui l'entourent, donc de s'offrir des objets susceptibles d'attirer sur lui l'envie de personnes moins favorisées que lui du point de vue économique. Mais Riesman insiste également sur la crainte, éprouvée par les gens qu'il a interrogés, de se distinguer par un quelconque détail, de trahir des goûts différents de ceux des autres ou de vivre dans un luxe qui pourrait éveiller l'envie chez des personnes capables de leur nuire.

En 1952, dans un ouvrage volumineux, *Visages dans la foule*, Riesman a présenté une partie des faits vécus et des interviews sur

lesquels repose sa théorie de la « Foule solitaire ». Dans plusieurs des cas étudiés, le motif de l'« évitement de l'envie » apparaît en toute clarté. Il nous parle par exemple d'un étudiant au cursus brillant qui souffre d'un manque de confiance en soi. Comme un grand nombre d'Américains de sa génération, il est incapable de se réjouir à la pensée qu'il possède des dons exceptionnels. Clyde Higgius, c'est le nom que lui a donné Riesman, fait comme si le foot-ball était chose importante pour lui. Mais Riesman le soupçonne soit de feindre, comme beaucoup d'étudiants, cet enthousiasme pour le foot-ball afin de dissimuler aux yeux des autres sa suprématie intellectuelle, soit, plus vraisemblament, d'avoir besoin d'un enthousiasme sincère pour lutter contre les sentiments de crainte et de culpabilité que lui inspirent ses dons exceptionnels. Il veut non seulement avoir l'air d'un homme quelconque, mais aussi sentir qu'il *est* un tel homme. Riesman poursuit :

« Posséder du talent est une affaire dangereuse. Lorsqu'on est né dans les couches supérieures de la société, il peut être un ornement,... mais un homme en voie d'accéder à une classe supérieure a vis-à-vis de son talent des sentiments ambigus... S'il le développe, il aura du mal à entretenir de bonnes relafions sociales avec d'autres gens. Nos dons nous placent malgré nous dans des situations où nous devons entrer en concurrence avec autrui, où nous sommes mis à nu, où nous devenons une cible... Par conséquent, en rabaissant nos capacités, en cherchant à les nier, nous échappons à leur "loi" qui nous aurait placés dans des situations imprévues, nous obligeant à formuler des exigences inspirées par l'ambition ; en outre, c'est la bonne manière de désarmer l'envie. Il s'agit souvent de processus inconscients, même s'ils peuvent être attribués à la mode de l'"understatement". »

Dans un autre passage, Riesman écrit : « L'homme mû par des incitations étrangères à sa nature propre entre dans la vie sociale avec la crainte d'entendre cette remarque sarcastique : "Alors, vous estimez être quelqu'un de remarquable !" et c'est bien souvent pourquoi il renie ses dons afin qu'ils ne l'entraînent

Digitalizado com CamScanner

pas dans un conflit avec autrui... Tous les efforts de cet homme ont donc pour but de le maintenir dans des limites imposées par l'existence d'autres hommes... et par la crainte d'exciter leur envie ou d'offenser leurs convictions égalitaristes[8]. »

Riesman se trompe toutefois lorsqu'il affirme que ces manœuvres destinées à écarter l'envie – décrites d'ailleurs fort clairement – et conduisant à nier les dons que l'on possède, sont un signe caractéristique de la société industrialisée contemporaine. Nous pouvons montrer qu'il s'agit de censures ancrées bien plus profondément dans l'âme humaine et dont les manifestations sont bien plus apparentes dans certaines communautés paysannes, chez les primitifs ou dans des groupes fermés comme par exemple certains villages de pêcheurs tant en Norvège qu'aux États-Unis. Riesman n'a observé que les derniers sursauts d'un comportement qui, il faut en convenir, existe encore de nos jours en Amérique – contrairement à ce qui se passe en Europe – mais qui concerne bien plus les dons de l'esprit que les différences de richesse, de gains ou d'habitudes de consommation.

Une communauté humaine qui serait faite uniquement de hâbleurs ne serait pas viable bien longtemps. Un minimum de modestie traditionnelle dans les rapports sociaux est une condition de bon fonctionnement d'une société au même titre que le tabou de l'inceste. Ce n'est pas un hasard si, dans tous les peuples, la superstition, les proverbes et les religions contribuent à faire entrer dans la tête des générations montantes que la modestie est une vertu. Et ce fut par une évolution surprenante que la Réforme et plus particulièrement le calvinisme permirent à l'individu de se tenir pour meilleur que d'autres et de le montrer dans ses actes. Ainsi s'ébauchèrent les premiers pas menant au franchissement des barrières dressées par l'envie. Mais les événements ont peut-être pris ce cours parce que le christianisme avait placé l'homme dans une situation nouvelle et particulière face au monde et l'avait intégré à un système de valeurs cohérent, construit autour d'un centre. Lorsque alors survint la Réforme qui donna à l'individu un pouvoir de décision plus important dans ce système, il se sentit

mieux immunisé contre le mauvais œil des moins doués et des moins chanceux.

La vertu d'humilité, la valeur qu'elle représente sont certes indispensables dans toute société. Mais elles peuvent poser problème lorsque ceux qui aspirent à gouverner un pays se servent dans leur propagande et leur rhétorique de la modestie des citoyens (fût-elle fondée sur la crainte secrète d'être envié) et la transforment en un comportement névrotique destiné à détourner l'envie : il leur est possible alors d'imposer des mesures égalitaires et, ayant accédé au pouvoir, de contrôler l'ensemble de la société.

Digitalizado com CamScanner

Chapitre 17

La société exempte d'envie : une utopie ?

Comment peut-on se représenter une société d'où toute envie serait absente ? Il n'est pas possible de donner une image de cet idéal en se référant, comme les utopistes aimaient à le faire, au modèle offert par les civilisations primitives ou les petites sociétés insulaires : nous l'avons vu, ce sont précisément ces communautés-là qui sont le plus atteintes par l'envie. Le passé ne nous donne pratiquement pas d'indications, à une exception près, dont nous n'aimons pas à nous souvenir dans le monde démocratique d'aujourd'hui : de nombreux observateurs sont d'accord pour dire que dans une société fortement hiérarchisée l'envie crée moins de problèmes que dans celle dont les structures sont plus fluides[1]. Une authentique religiosité ouverte sur l'au-delà allant de pair avec une morale condamnant l'envie peut également être très efficace dans la lutte contre cette dernière. Mais il est très peu probable que dans le passé une quelconque organisation sociale, une quelconque forme de vie en commun ait jamais connu des hommes ignorant l'envie[2].

Qu'entendons nous par « société exempte d'envie » ? La réponse superficielle se trouve par exemple chez Alexander Rüstow ; il dit que ce serait une réalité sociale dans laquelle il ne resterait plus rien qui vaille la peine d'être envié[3]. L'envie est comprise ici de manière primaire, une richesse plus grande, une formation plus poussée, des plaisirs plus variés chez autrui étant considérés comme

Digitalizado com CamScanner

objets de l'envie. La solution qui s'offre alors est le nivellement. Il faut rendre tous les hommes égaux. Sans même parler des difficultés, largement sous-estimées, que représenterait tant sur le plan pratique que dans le domaine psychologique le nivellement pris à la lettre, cette solution ne tient pas compte des importantes fonctions remplies par les inégalités visibles et constatables. L'envieux ne peut assumer moralement le meilleur aspect physique, l'air juvénile permanent, les enfants, le bonheur conjugal de son voisin qu'en enviant son salaire, sa maison, sa voiture, ses voyages. Les biens matériels s'intercalent entre les êtres, opposant à l'envie des remparts nécessaires à la vie en société et protégeant les personnes physiques contre toute agression.

Sens de la justice et renoncement à l'envie

Si nous nous représentons, sous la forme d'une utopie, un ensemble d'individus ignorant l'envie, nous n'imaginons pas pour autant que ces êtres soient foncièrement incapables de voir et de sentir le fait même de l'injustice. On peut concevoir des situations où l'injustice le dispute à l'absurdité et qui, incontestablement, provoquent l'indignation de tout le monde.

Quand nous disons « société exempte d'envie », nous ne parlons pas d'une société où l'on accepterait d'un cœur serein des différences ridiculement faibles dans la rétribution de services d'importance fort inégale à côté des différences tout aussi grotesques par leur ampleur dans le paiement de tâches identiques entre elles.

Pour édifier en pensée le modèle de ce que pourrait être une société exempte d'envie, nous devons avoir recours à d'autres éléments, tels que : processus exigeant le long terme, structures et institutions durables. Quels caractères, quelles formes de personnalité, quelle situation économique et sociale faudrait-il réunir pour éviter que naissent l'envie et le ressentiment ?

Pour répondre valablement à cette question, il faut imaginer un système où règne une rigoureuse égalité sociale, économique

et politique. De l'enfance jusqu'à la mort, la loi suprême que chacun de ses membres doit avoir sans cesse à l'esprit est : « Tu ne deviendras jamais différent des autres. » Toute son éducation a pour fin de lui imprimer ce principe dans l'esprit. Comme dans la Sparte antique ou dans la *République* de Platon et si possible d'une manière plus systématique encore les enfants sont élevés, depuis leur naissance, dans des établissements communautaires, par des infirmières spécialisées qui, précaution supplémentaire, changent souvent. Les écoles de cette société ne connaissent ni bons ni mauvais élèves. On ne peut pas redoubler une classe ; les notes y sont chose inconnue. Aucun membre de la cité ne manque jamais de nourriture, de soins médicaux, de vêtements ni de place pour se loger. Par amour de l'égalité on mange dans la cuisine commune, on ne possède pas de vêtements à soi mais on touche chaque vendredi un nouvel assortiment d'effets fraîchement lavés pour la semaine de travail suivante. Une brosse à dents et une paire de chaussures sont les seuls objets personnels. La propriété privée est interdite sous toutes ses formes. Personne ne peut occuper longtemps le même poste dans le cadre de la répartition des tâches ni remplir durablement la même fonction. Les plus doués eux-mêmes doivent préférer à toute autre activité les travaux manuels les plus rudes quand vient leur tour. L'appartenance à cette forme de société doit reposer sur le volontariat. On n'y retient personne. Il n'y a pas de murs. D'autres façons de vivre sont connues et il est facile d'aller rejoindre ceux qui les pratiquent.

Pour juger, d'après cet exemple, ce que vaut notre thèse, il faudrait que l'expérience ait déjà duré un temps suffisant pour qu'une nouvelle génération soit née au sein du groupe et qu'elle n'ait aucun souvenir personnel d'autres modes de vie en société.

Digitalizado com CamScanner

Le kibboutz, laboratoire de l'égalité

Aussi invraisemblable que cela paraisse une telle société existe. Il en existe même plus de deux cents exemplaires de grandeur différente qui, avec certaines nuances d'un village à l'autre, s'efforcent d'atteindre les idéaux et d'adopter les usages que nous venons d'esquisser[1]. Il nous faut également des études précises portant sur ces colonies, réalisées par des observateurs différents dont certains seraient des anthropologues ayant étudié d'autres formes de culture pareillement orientées vers la simplicité de l'existence. Ce matériel est, lui aussi, à notre disposition. Nous voulons parler des kibboutzim, ces villages communautaires d'Israël. C'est à juste titre que des sociologues de tous bords ont considéré le kibboutz comme l'un des laboratoires les plus importants pour l'étude de l'homme placé dans des conditions sociales particulières. Il s'agit de la première réalisation d'une utopie : une communauté qui a choisi consciemment de vivre avec un idéal et dans des sentiments socialistes au plein sens du terme, et qui a réussi à fonctionner durant un demi-siècle et à ne pas s'effondrer au bout de quelques années.

Pour qui veut se livrer à des études comparatives dans le domaine de la culture et dans celui de l'anthropologie, les kibboutzim sont plus révélateurs encore que les formes de vie communautaire en usage chez les peuples primitifs, car il s'agit de colonies dont les fondateurs et les habitants venus par la suite sont dans une large proportion originaires de l'Occident. Ce sont des hommes modernes qui, contrairement aux primitifs savent fort bien à quoi ressemble le monde en dehors du kibboutz.

Le kibboutz veut rendre possible la vie communautaire dans sa forme la plus pure et la plus accomplie telle que Ferdinand Tönnies l'a décrite dans son livre célèbre et qui exerça une grande influence à sa parution en 1887. Il a toutefois existé avant cette date d'*authentiques* communautés, mais elles étaient strictement hiérarchisées et comportaient plusieurs couches sociales.

Le kibboutz se différencie de la plupart des communautés authentiques qui l'ont précédé en ce sens qu'il s'efforce d'être

une société d'hommes absolument égaux. Dans les premières décennies de son existence, de 1910 à 1930 à peu près, cet effort a pris parfois des formes grotesques. Ainsi par exemple les vêtements de travail et le linge de corps eux-mêmes ne pouvaient pas appartenir à quelqu'un personnellement, mais devaient passer chaque semaine par la laverie communautaire et être redistribués.

Depuis l'époque où les kibboutzim n'existaient encore qu'à l'état de projet jusqu'à nos jours, ni leurs fondateurs et leurs membres, ni leurs amis, leurs propagandistes et leurs avocats à l'extérieur n'ont douté qu'il s'agissait là de la première grande expérience et du test concret du socialisme. On pouvait se baser sur un demi-siècle de littérature socialiste depuis Karl Marx pour tenter de créer une réalité socialiste dans des conditions bien plus favorables qu'en Union soviétique, encore que, dans les kibboutzim on admirât – en tout cas jusqu'à ces derniers temps – l'expérience socialiste russe avec un préjugé sympathique et une grande méconnaissance des faits.

Dans de nombreux cas, les kibboutzim utilisent aujourd'hui les moyens fournis par la technique moderne. Ils mettent à jour leurs méthodes de travail et importent des machines agricoles. Mais une chose est certaine : une humanité qui ne serait jamais sortie des formes de vie régnant dans les kibboutzim n'aurait, en aucun cas, découvert ni amélioré ces techniques et ces machines. En d'autres termes : la société socialiste à l'état pur, et, avant tout, les kibboutzim placés dans des conditions de vie particulièrement difficiles ne peuvent exister et fonctionner qu'en utilisant les réalisations et les produits de sociétés où règne l'individualisme.

Modèle de la société future ?

Les kibboutzim partagent – toutes proportions gardées – avec les États communistes la prétention d'être une forme de société supérieure aux autres, mieux encore : un modèle de la société future ; devant pareille affirmation, nous sommes sceptiques : ne

Digitalizado com CamScanner

serait-ce qu'en nous fondant sur les expériences présentées dans ce livre nous nous demandons si une société d'hommes égaux entre eux aurait jamais pu exister et atteindre le niveau auquel elle s'est habituée désormais sans l'apport d'autres sociétés fondées, elles, sur l'individualisme. Et nous devons aussi insister sur le fait que l'Union soviétique, contrairement au kibboutz n'est rien moins qu'une société égalitaire. Chose étonnante : les propagandistes de l'idéal du kibboutz ne se rendent pas compte que dans certains domaines – celui de l'école par exemple – l'égalitarisme qu'ils prônent est bien plus proche de celui qui règne aux U.S.A. que de celui qu'on trouve en Union soviétique où la différence des rétributions versées pour un même travail fait partie des méthodes les plus courantes du système.

Autrement dit, les idéalistes du mouvement encourageant la création de kibboutzim ne peuvent pas invoquer les conquêtes techniques de la Russie comme preuve de l'efficacité de leur propre système, car elles ont été obtenues sous un régime d'inégalité flagrante, sans parler des réalisations dues à des modèles empruntés au monde libre. Inversement, un apologiste de l'Union soviétique serait mal venu – d'ailleurs il ne s'y risquerait probablement pas – à citer en exemple les kibboutzim et à dépeindre leur harmonie superficielle comme l'état final et durable vers lequel se dirige la société soviétique. Dans la Russie d'aujourd'hui, il n'existe pas une seule tendance, pas une seule définition d'un objectif, pas le moindre accord sur quelque but prioritaire, rien qui pourrait aboutir à la création de colonies veillant jalousement sur l'égalité de leurs membres comme c'est le cas en Israël.

Le rêveur échafaudant des utopies, l'apôtre de l'égalitarisme, le socialiste occidental installé à son bureau ne saurait donc, s'il s'en tient aux seuls faits, construire en partant de la réalité sociale de la Russie ou du kibboutz un modèle présentant l'avenir du socialisme sous un aspect prometteur et des couleurs riantes.

Il n'existe que très peu de communautés humaines à être formées d'un si petit nombre de membres et vivant dans des conditions d'une telle simplicité qu'une structure politique, une autorité

régulièrement reconnue ou déléguée y soit inutile ou à peine discernable. Le plus souvent un groupe se trouve devant des tâches qui exigent une division du travail, une répartition des responsabilités et une hiérarchie dans l'exercice du pouvoir. Il faut mener des négociations avec les villages ou les tribus du voisinage, or la collectivité tout entière, voire simplement la totalité des hommes en état de porter les armes ne peut pas exercer cette fonction au même moment sous la forme, pourrait-on dire, d'une assemblée plénière permanente. Quelqu'un doit établir un plan pour la prochaine chasse, la pêche, la prochaine guerre contre les tribus voisines et en surveiller l'exécution.

Au niveau des organisations sociales les plus élémentaires on distingue souvent mal si le rôle de chef échoit à celui qui n'a pas su se défiler assez tôt ou s'il est pris d'autorité par un homme particulièrement agressif ou soucieux des intérêts du groupe. Selon de nombreux rapports d'ethnologues, on peut penser que les deux processus vont souvent de pair[5]. En tout état de cause, ils ne s'excluent pas l'un l'autre. L'histoire récente ne nous a-t-elle pas appris que dans certaines démocraties des candidats au poste de chef de l'État ont su faire croire que l'élection les intéressait peu et qu'ils observaient la compétition de loin en dénonçant les aspects peu réjouissants de la fonction, alors que dans le même temps ils faisaient préparer leur candidature par des amis ?

Plus une communauté est restreinte et moins elle a besoin de division des tâches, plus la mentalité de ses membres est favorable à l'égalitarisme. Il semble qu'il existe partout, quelles que soient les spécificités des cultures considérées, un ressentiment profondément enraciné, une méfiance vis-à-vis de ceux qui, de bon ou de mauvais gré, doivent exercer l'autorité. C'est à contrecœur, et uniquement parce qu'il faut bien déléguer à quelqu'un le pouvoir ou les compétences que l'on possède soi-même, qu'on se met d'accord dans un village ou une tribu pour désigner un chef. Mais dès son intronisation on lui fait sentir par un rituel particulièrement désagréable combien peu on l'estime en tant que détenteur de l'autorité ; par la suite on ne cesse de l'importuner en adoptant

Digitalizado com CamScanner

à son égard une attitude de méfiance : on se demande chaque jour s'il met vraiment les intérêts de la communauté au-dessus des siens propres. Les ethnographes nous ont décrit les difficultés inhérentes au rôle de chef chez les peuples primitifs et ont noté la tendance, fort compréhensible au demeurant, qu'ont beaucoup d'hommes à refuser ce poste ; si on compare leurs rapports avec ceux que nous possédons sur les kibboutzim, on est surpris par la similitude des problèmes.

Le problème de l'autorité dans un kibboutz

Des sociologues américains ayant un préjugé favorable vis-à-vis de l'expérience des kibboutzim ont montré comment dans plusieurs cas précis celle-ci avait abouti à une impasse en l'espace de trente ans. Créés voici des décennies dans un esprit d'égalitarisme abstrait et pris à la lettre, ils ne purent échapper aux mutations du monde moderne, à l'industrialisation et à l'extension du commerce à partir du moment où Israël devint un État. Les tâches du kibboutz se diversifièrent. On ressentit le besoin de spécialistes, de représentants, de chefs dans les différents domaines du travail et de la vie quotidienne. Mais l'envie que chaque homme éprouve à l'égard de tous les autres et qu'on voulait supprimer à tout jamais par la vertu de l'égalité obligatoire ne s'était pas éteinte, il faut bien l'avouer. On est prêt à élire des personnes qu'on investira d'une certaine autorité, mais d'emblée on les surveille avec la plus grande méfiance et on leur en veut chaque fois qu'ils manifestent trop visiblement leur pouvoir. Les élus ne le savent que trop et le sentent. Et, après quelques années, la communauté se trouve en état de crise, car, selon la formule d'un des observateurs, une attitude de refus *(refusal pattern)* s'y est répandue. Lorsqu'une nouvelle élection doit avoir lieu pour pourvoir aux postes indispensables, chacun manœuvre de son mieux pour ne pas être désigné comme candidat[6].

Lorsqu'une communauté rétribue bien ou très bien ses hauts fonctionnaires élus, l'électeur n'a pas besoin de se demander

à chaque instant si le titulaire d'un poste n'a accepté celui-ci que dans l'intention de s'en servir, au grand dam du groupe tout entier. Mais si les législateurs, (inspirés par l'envie), ne peuvent pas, par crainte d'une « saine » (envieuse) réaction populaire, se résoudre à accorder aux fonctionnaires les plus haut placés une rémunération en rapport avec leur rang, l'envie démocratique se manifeste d'autre manière ; on se demande : « Si cet homme gagne tellement bien sa vie dans les affaires, dans le privé, pourquoi donc veut-il un poste au gouvernement ? En quoi diffère-t-il du commun des mortels ? Est-il poussé par quelque dangereuse ambition ? Cherche-t-il à utiliser sa part d'autorité gouvernementale pour réaliser des bénéfices illégaux ? » Cette mentalité apparaît dans les restrictions proprement ridicules imposées aux U.S.A. par le Congrès aux hauts fonctionnaires fédéraux (mais qui ne s'appliquent pas aux députés du Congrès eux-mêmes).

Il existe toutefois, dans une société à l'économie stable et où les traitements ne sont pas modifiés à tout bout de champ, plusieurs moyens d'arriver à un compromis, c'est-à-dire de rendre la fonction publique assez attrayante financièrement pour que les candidatures à ses postes paraissent rationnelles et légitimes sans trop exciter l'envie des électeurs. En revanche, lorsqu'une communauté telle que le kibboutz refuse par principe de rémunérer ses membres, voire de les reconnaître pour des individus, mais, suivant en cela Karl Marx, exige de chacun un rendement en rapport avec ses capacités et ne lui donne en retour que ce dont il a besoin, faisant de lui un égal parmi les égaux, le partisan de l'égalitarisme est placé devant un dilemme évident. Celui qui, dans un kibboutz, se charge d'un rôle de commandement a moins de temps pour sa vie familiale, pour son violon d'Ingres, et doit même, le cas échéant, prendre sur ses rares biens propres pour remplir sa tâche, mais sans être dédommagé ; au contraire : on surveille encore plus jalousement son genre de vie que celui des autres pour savoir s'il ne puise pas dans l'avoir de la collectivité de quoi s'offrir quelque chose que les autres ne possèdent pas. Avec le temps, le nombre de ceux qui sont prêts à accepter un poste de dirigeant ne cesse

Digitalizado com CamScanner

de diminuer et les membres du kibboutz finissent par se rendre compte avec un fort sentiment de malaise que l'administration est toujours aux mains des mêmes hommes. Il en résulte un regain de ressentiment. L'envie a donc engendré un cercle vicieux. Plus le contrôle exercé sur les chefs se fait rigoureux, plus les motifs de conflits entre eux et ceux qu'ils commandent sont nombreux. Les chercheurs qui étudient la vie sociale du kibboutz ne voient pas de solution à cette crise.

On conçoit facilement que cet exemple peut servir de leçon à des sociétés plus importantes. Car enfin le kibboutz est le modèle de la pure démocratie. Donc, si dans les pays démocratiques que nous connaissons aujourd'hui les détenteurs de fonctions officielles sont sans cesse et par principe attaqués par une opinion publique malveillante non parce qu'ils ont commis une faute quelconque, mais uniquement parce qu'ils exercent une autorité, les parangons de la démocratie poussés par le ressentiment seront responsables de ce qu'un cercle toujours plus étroit d'hommes insensibles à la critique se partageront les postes en question et tiendront de moins en moins compte de l'opinion publique.

Les motifs des fondateurs

Il est une vérité sociale que de nombreux exemples ont illustrée au cours du temps : une collectivité qui s'efforce passionnément d'atteindre un but commun à tous ses membres peut tolérer entre eux de flagrantes inégalités, voire les cultiver et s'en servir comme stimulants. Ni l'environnement dangereux et difficile à maîtriser dans lequel ils se trouvaient, ni leur qualité de pionniers n'obligeaient les fondateurs de kibboutzim à exiger et à maintenir une égalité absolue entre leurs disciples : d'autres groupes de conquérants et de colonisateurs n'en ont pas ressenti le besoin. Il a donc fallu qu'aux facteurs imposés par les circonstances de temps et de lieu s'en soient ajoutés d'autres, d'ordre abstrait, idéologiques. Comme l'ont montré de bons connaisseurs du mouvement des

kibboutzim, des modèles aussi inattendus que celui de la Jeunesse Allemande ont influencé la planification des kibboutzim.

La question qui se pose aujourd'hui est la suivante : Les fondateurs, les premiers membres ont ils su, et les adultes vivant aujourd'hui en kibboutz savent-ils que leur entreprise est une tentative de réalisation d'une société *exempte d'envie* ? Ils ont choisi en toute connaissance de cause l'idéal d'égalité. Et l'on trouve, en tous cas dans ce qui a été publié le plus récemment sur le kibboutz, plus de propos sur l'égalité que sur l'idée de justice sociale. Celle-ci est le produit normal d'une société d'hommes égaux veillant à maintenir l'égalité entre eux. Mais qui donc a pris conscience du fait que le kibboutz a voulu réaliser le vieux rêve d'une société où personne n'éprouve d'envie ni n'est envié ?

On pourrait peut-être poser la question autrement : peut-il y avoir eu quelque autre motif expliquant cette insistance sur l'idée d'égalité ? C'est peu probable, si l'on se rapporte au matériel présenté jusqu'ici dans ce livre. Car la seule chose qui s'oppose à l'existence d'une société idéale, harmonieuse, altruiste, est le faisceau de sentiments et d'instincts dont l'envie est le centre. La question essentielle est donc celle-ci à présent : est-ce qu'au cours d'un demi-siècle on a réussi à créer dans le kibboutz une atmosphère d'où toute envie est absente ? à former une génération nouvelle préservée des influences et des expériences de l'individualisme et ayant appris à vivre sans ressentiment, sans envie, et surtout sans la crainte d'être enviée ?

La lecture des écrits scientifiques sur le kibboutz, rédigés par des hommes entièrement favorables à cette expérience et non par des esprits sceptiques ou par des adversaires apporte une réponse sans équivoque à notre question : le problème de l'envie n'est ni résolu, ni éliminé. Dans une forme de communauté qui a supprimé les inégalités et s'efforce de tout niveler jusqu'au moindre détail plus radicalement encore que dans un couvent où règnent malgré tout une hiérarchie et une autorité, il reste assez de raisons d'en vouloir à l'Autre à cause d'un succès, d'une marotte, d'une habileté, d'un bien minime en soi, mais qui lui sont propres.

Digitalizado com CamScanner

Mais l'attention de plus en plus grande accordée aux comportements destinés à écarter l'envie ainsi que l'importance croissante des cas de mauvaise conscience sociale due à des inégalités réelles ou imaginaires dont on serait responsable ont des suites très graves. Spiro, le meilleur connaisseur de la civilisation du kibboutz parmi les anthropologues américains voit là les motifs pour lesquels les jeunes colons ont des difficultés de contact, sont complexés, introvertis et tourmentés par toutes sortes de craintes qu'il décrit dans son grand ouvrage sur les enfants du kibboutz.

Tocqueville avait prédit que les rapports entre les hommes deviendraient d'autant plus tendus que l'égalité extérieure dans laquelle ils vivraient à une époque donnée serait plus grande : sa phrase est vérifiée par ce qui se passe au kibboutz.

Les enfants du kibboutz

Si l'on se rappelle le rôle que joue la jalousie entre frères et sœurs dans la genèse et la fixation de l'envie, on est désagréablement surpris de voir que Spiro a trouvé très peu de marques de compréhension pour ce phénomène parmi les parents de son kibboutz. Le dernier-né du moment a toutes les préférences, on le cajole et on le gâte cependant que l'enfant né avant lui est brutalement détrôné. Spiro décrit les rapports des parents avec leurs enfants dans certains cas qu'il a observés : il avait remarqué immédiatement l'amertume, la jalousie naissante de l'aîné, alors que les parents n'y prêtaient pas la moindre attention[7].

Nous ne pouvons pas contrôler si c'est la civilisation du kibboutz qui favorise un comportement des parents susceptible de développer la jalousie entre leurs enfants. Mais il est permis de penser que par exemple une organisation dans laquelle même les tout-petits sont élevés comme dans des orphelinats, loin de leurs géniteurs, par des personnes étrangères, déclenche chez les parents des sentiments de culpabilité particulièrement vifs les poussant à déverser, lors des heures de visite, leurs manifestations d'affection

de façon trop unilatérale sur leur dernier-né, parce que l'on se sent particulièrement en faute vis-à-vis du plus petit. Peut-être, par une ironie du sort, certaines particularités du kibboutz ont-elles sur le développement du caractère et de la sensibilité des jeunes une influence qui les expose plus que d'autres aux tentations de l'envie et les rend par conséquent moins bien adaptés à la forme de communauté dans laquelle ils devront vivre.

L'anti-intellectualisme est un sentiment qui lui est apparenté, l'hostilité à la pratique des beaux-arts sont – par définition pourrait-on dire – des conséquences de l'envie. Quiconque se concentre sur une activité intellectuelle qui l'isole des autres car il est le seul à pouvoir l'exercer en vertu de ses dons particuliers, quiconque même semble avoir une meilleure capacité de jugement que les autres attire l'attention sur lui dans la plupart des groupes humains. Il est vrai que ces activités ne peuvent ni s'exercer collectivement ni être accaparées par quelque forme de socialisme que ce soit. C'est l'individu qui les pratique à son gré et selon son goût, au hasard des circonstances. Par conséquent, dans une communauté qui a choisi pour valeur suprême le travail qu'on exécute tous ensemble et avant tout le travail physique, l'isolé qui se consacre à une activité intellectuelle fera toujours scandale.

Or il se trouve que dans ses livres sur le kibboutz Spiro – qui, il faut le dire, n'a vécu longuement que dans une seule de ces communautés – donne de nombreux exemples de l'anti-intellectualisme qui y règne. S'il n'y avait pas, à l'arrière-plan, la culture et la tradition juives qui, par nature, tient en haute estime l'érudition, la lecture et l'activité spirituelle, les membres du kibboutz particulièrement doués pour les choses de l'esprit auraient certainement un sort des moins enviables. Mais même si la collectivité les autorise à s'adonner à la réflexion durant leurs loisirs par exemple, ils n'en ont pas moins un reste de mauvaise conscience. L'un d'eux dit à Spiro qu'il lui serait impossible de se consacrer plus tard à ce pour quoi il était doué : la poésie, car il était obligé de penser sans cesse à son camarade voué pour toute sa vie aux travaux manuels et qui avait utilisé, durant leur enfance, les mêmes latrines que lui

Digitalizado com CamScanner

(textuellement). On se sent fautif – exactement d'ailleurs comme Paul Tournier, le médecin genevois, et certains de ses amis dont nous avons entendu parler au chapitre 15. Ce sentiment de culpabilité éprouvé par l'homme doué, par celui qui se livre aux travaux de l'esprit et peut donc exercer des tâches plus agréables que celles auxquelles sont astreints ses anciens camarades, n'est rien d'autre que la représentation de l'envie qu'il suppose être ressentie par ceux-ci à la pensée de la situation particulière qu'il occupe[8].

Si nous réfléchissons à l'omniprésence de la pression sociale exercée par l'envie sur les membres d'un kibboutz et si nous imaginons combien de méfiance, d'ironie, de ressentiment et de soupçons menacent celui qui semble être un peu différent des autres, plus avisé, plus inventif, plus doué, plus intéressé ou plus imaginatif, un fait nous apparaît clairement : dans la culture du kibboutz, ce prototype de la société socialiste, ce « modèle de ce que sera l'avenir de l'humanité », on retrouve bien des situations dont nous avons signalé l'existence chez les peuples primitifs. On voit comme dans un laboratoire quelles contraintes l'égalitarisme, la crainte de provoquer l'envie de tous, font peser sur l'inventeur, le créateur, le novateur potentiels. L'idéal d'égalité absolue, l'élimination de toute autorité et de toute supériorité, de tout avantage économique et le souci de maintenir le système égalitaire établi une fois pour toutes ne peuvent pas tolérer qu'une innovation, imaginée par un individu, soit une réussite : par définition en effet cet homme ne serait plus un égal, même si, par un acte de générosité, il mettait spontanément son invention au service de la collectivité.

Le problème ne consiste même pas tellement dans le refus systématique de toute innovation par le kibboutz, mais bien plutôt dans la crainte, ancrée en chacun dès l'enfance, de cesser pour quelque raison que ce soit d'être un égal, de manifester une quelconque supériorité, de se distinguer par un trait particulier. Spiro, qui a étudié le kibboutz avec la plus grande sympathie décrit les inhibitions des enfants qui y sont nés et y ont été élevés[9]. Depuis peu, des difficultés ont également surgi entre les kibboutzim, qui ne possèdent rien

en propre, et le droit d'héritage de l'État d'Israël[10]. Les ouvriers venus de l'extérieur et auxquels de nombreux kibboutzim font appel posent également un problème[11].

Le péché de solitude

Le mot anglais *privacy* est difficilement traduisible en allemand. *I want my privacy* se rendrait à peu près par : Je veux jouir d'un espace pour ma vie privée où personne ne pénétrerait sans y avoir été invité.

Les différentes civilisations reconnaissent le droit à cet espace dans des mesures très variables. Mais il ne faudrait pas s'imaginer qu'une ligne droite mène d'un niveau primitif où l'espace privé n'existait pas jusqu'aux civilisations les plus évoluées où cette *privacy* est garantie.

Il est intéressant de constater que même dans des cultures qui autorisent la vie privée et la connaissent depuis longtemps l'individu qui fait réellement usage de son droit à jouir de la solitude provoque une irritation à base d'envie et une sourde méfiance chez ses concitoyens. Celui qui s'isole, ferme ses rideaux, échappe un certain temps aux regards est toujours un hérétique en puissance, un orgueilleux, un conspirateur. C'est pourquoi on ne s'étonnera pas d'apprendre que, par exemple, les puritains de la Nouvelle-Angleterre se méfiaient beaucoup des gens qui tenaient à leur *privacy*. En outre il a dû exister, surtout sur la frontière de l'Ouest, un préjugé n'ayant aucun rapport ni avec la religion proprement dite ni avec ses manifestations extérieures, mais inspiré par un sentiment profondément démocratique, contre l'homme menant une vie « privée », car, dans ces contrées, le fait d'installer une clôture ou de planter une haie autour de sa maison pouvait avoir des conséquences graves.

Autant la *privacy* est respectée et appréciée dans la culture anglo-saxone – ce que le terme lui-même indique – autant l'égalitarisme du peuple américain a donné naissance à des ressentiments

Digitalizado com CamScanner

contre cette manière d'être. Celui qui vit assez longtemps parmi les Américains d'aujourd'hui se rend compte à quel point est demeurée vivace chez bon nombre d'entre eux la crainte de s'autoriser trop de *privacy* vis-à-vis de leurs semblables. Quand on roule le soir dans les rues d'une de ces banlieues typiques habitées par la classe moyenne, on peut observer à travers d'innombrables fenêtres sans rideaux, comme à travers les parois d'un aquarium, les familles dans leur living-room et leur salle à manger. À quelques exceptions près, les Américains répugnent, de nos jours encore, à entourer leurs maisons de grillages ou de haies. En tous cas de quoi que ce soit qui arrête réellement les regards. Certaines municipalités ont même expressément interdit les clôtures.

En Amérique, le refus, inspiré par un idéal égalitariste, de profiter d'une *privacy* qui serait pourtant nécessaire et bien compréhensible se manifeste dans une profession qui, de nos jours encore, est plus sourcilleuse que d'autres en matière d'égalité : chez les professeurs de l'Enseignement supérieur. Aucun d'eux ne niera que le travail intellectuel et avant tout la nécessité de publier – plus pressante aux États-Unis que partout ailleurs – font qu'il est recommandé de rester installé à sa table de travail à l'abri de tout dérangement, de toute intrusion, de toute distraction. Or l'un des signes auxquels on reconnaît le plus sûrement un campus américain, c'est que dans chaque bâtiment on voit les professeurs et les maîtres de conférence travailler portes grandes ouvertes. S'il arrive qu'il soit très urgent de terminer un article et qu'on se décide à grand-peine à laisser sa porte fermée, on le fait avec un vif sentiment de culpabilité : on l'annonce à ses collègues et aux étudiants en justifiant son geste et on répète ses excuses sur un billet qu'on fixe à sa porte.

Il peut arriver – mais c'est très rare – qu'un directeur de département, inquiet de voir des étudiants et des collègues en mal d'épanchement profiter abusivement de ses collaborateurs préconise une politique de portes fermées. Mais rares sont ceux qui peuvent s'y résoudre. Dans son dos on se demande même s'il n'a pas voulu dire le contraire.

Pour comprendre toute la signification de cette coutume, il faut savoir qu'aux U.S.A. on attend d'un professeur, quelle que soit la matière qu'il enseigne, y compris les sciences humaines, qu'il se trouve tous les jours dans son bureau à l'université, même aux jours où il n'a ni cours ni heures de réception. L'obligation de la porte ouverte a par conséquent une incidence sur une large part du travail intellectuel.

Si l'on s'enquiert prudemment des motifs de cette phobie éprouvée pour la *privacy* on se rend compte qu'il s'agit de la crainte profondément enracinée de n'être pas semblable aux autres, de passer pour un orgueilleux, un être taciturne et insociable, voire avant tout désireux de publier, bref : d'exciter l'envie de tout collègue qui ne s'impose pas la même discipline dans son travail et se réjouit chaque fois qu'on vient l'interrompre.

Cette observation qu'on peut faire dans la vie quotidienne en Amérique permet, d'une part, de mieux comprendre certains enchaînements de motifs propres à la démocratie et à la société américaines, mais il faut d'autre part la replacer dans un cadre plus large faisant appel à la comparaison des cultures et à la philosophie.

Martin Buber et le kibboutz

Commençons par un paradoxe apparent : le portrait cruel d'un collectivisme poussé jusqu'à ses dernières conséquences, le roman *1984* de George Orwell montre comment l'État interdit et punit comme un crime grave toute trace de *privacy* et le goût pour la solitude. Par ailleurs, on trouve dans ce livre des propos d'un philosophe idéaliste entre tous, Martin Buber, qui plaident également pour un dépassement, un abandon de la sphère privée mais sous la forme, précisons-le, d'un acte volontaire. Voilà vingt ans, alors que l'expérience des kibboutzim en Palestine ne s'était pas encore étendue à une génération complète, et qu'on pouvait voir en elle le noyau dynamique d'où naîtraient dans l'avenir de nouvelles formes de vie sociale, Buber écrivit, à propos de ces communautés rurales

Digitalizado com CamScanner

égalitaires, une phrase que l'on comprend mieux aujourd'hui à la lumière des observations faites aux États-Unis et dont il a été question plus haut. Selon lui, le problème fondamental dont dépend l'existence même des kibboutzim ne se situe pas au niveau des rapports entre l'individu et l'idée, ni de ceux qu'il entretient avec le groupe ou le travail, il se situe au niveau des rapports inter-humains. Mais en employant ce terme, Buber ne veut pas parler de choses aussi simples que la perte de l'intimité lors du passage d'un petit kibboutz à un autre, plus vaste :

« Je pense à une chose qui n'a rien à voir avec la taille de la communauté. Elle n'a rien à voir non plus avec l'intimité... La question est peut-être celle de l'esprit d'accueil. Une communauté authentique ne doit pas être faite de gens qui sont sans arrêt ensemble, elle doit être faite de gens qui, précisément parce qu'ils sont camarades, ont accès l'un auprès de l'autre, sont prêts à s'accueillir l'un l'autre. Une communauté authentique est celle qui, au moins potentiellement, possède à chaque moment de son existence, un caractère communautaire global[12]. »

Si l'on compare ces phrases avec la pratique des kibboutzim, leur efforts, depuis leurs débuts, pour supprimer toute forme de vie privée, on voit bien ce que Buber, animé des meilleures intentions, veut dire : l'existence de cette communauté des égaux où personne ne doit envier personne n'est pas seulement garantie par la suppression de toute propriété individuelle, il lui faut aussi la disponibilité des êtres l'un pour l'autre (mais *pas* dans le domaine sexuel, comme Platon par exemple l'avait pensé). Chacun doit toujours avoir du temps pour chacun. Celui qui est avare de son temps, de son temps libre, du temps qu'il voudrait consacrer à sa vie privée, s'exclut du groupe.

Nous voyons donc comment, lorsque l'état idéal d'égalité de tous est atteint, lorsque tous les biens que l'on peut posséder sont devenus depuis longtemps biens collectifs, il reste toujours quelque chose pour exciter l'envie et du même coup mettre en danger la communauté : le seul fait d'*exister* en un point de l'espace et du temps en qualité d'individu, de personne privée, suffit pour créer

le scandale. Il y a aussi la situation inverse : dans de tels groupes on peut trouver des individualités qui jouissent d'une popularité particulière, d'une grande considération, dont on sollicite les conseils et l'appui, dont on recherche la compagnie. De telles personnes peuvent exciter l'envie de ceux vers qui les autres ne se tournent jamais.

L'exigence posée par Buber : chacun doit être prêt à accueillir chacun, est capitale pour l'utopie d'une communauté égalitaire et ignorant l'envie. Cela n'est possible que dans une société d'où toute autorité est exclue. Un signe distinctif de la personne nantie d'une autorité est le choix auquel doit se soumettre celui qui recherche une audience. Toute hiérarchie et même toute division du travail fonctionnant bien suppose que certaines personnes peuvent gérer leur temps et même en être avares. C'est sur ce point précisément qu'ont surgi les plus graves difficultés de la vie en kibboutz.

Un abord facile, aimable et n'excluant personne fait partie des traits les plus agréables qu'un homme puissent posséder. Mais on voit bien qu'il serait impossible à chaque directeur de conscience, chaque psychothérapeute, chaque médecin, chaque avocat ou chaque chef d'être, à la lettre, toujours disponible pour tout le monde. La socialisation du temps personnel que certaines utopies voudraient instaurer est une absurdité. Mais le fait qu'elle doive demeurer, sous forme de projet, aussi longtemps que des hommes rêveront d'une « vraie » communauté où tous vivraient réellement sans rien posséder en propre montre à quel point il est vain d'espérer qu'elle existera un jour.

La jalousie du groupe

Le problème de l'envie se pose donc de façon particulièrement aiguë pour l'homme qui veut être seul en face de lui-même, qui recherche la solitude parce qu'il veut réfléchir et peut-être créer quelque chose de neuf. L'individu qui, à la différence de ses congénères, connaît le désir d'être seul et qui supporte la solitude

Digitalizado com CamScanner

un certain temps, voire en jouit, offense les autres et provoque l'envie de la collectivité. Ceux qui n'acceptent pas de rester seuls s'irritent, ne serait-ce qu'au sujet du refus de pression sociale que manifeste celui qui réussit à s'isoler. Le pouvoir qu'exerce le groupe sur l'individu ne réside-t-il pas, en effet, dans le fait que chaque être humain ne souhaite pas en général sans l'accord et l'approbation d'un groupe ? Cette soif de « statut » à l'intérieur d'un ou plusieurs groupes élémentaires constitue le principal levier de la pression sociale[13].

L'homme solitaire est par conséquent un objet d'envie pour ceux qui ne supportent pas les libertés qu'il prend vis-à-vis de la société. Une curiosité dévorante vient s'y ajouter à propos de ce que l'individu peut bien faire de sa solitude : inventera-t-il ou imaginera-t-il quelque chose qui l'élèvera au-dessus des autres ? Pourra-t-il parachever son poème, son livre, son bricolage ? Celui donc qui utilise son temps personnel ou plus exactement une petite part du temps forcément limité de sa vie à des fins personnelles et en exclut les autres les offense dans un sens réellement existentiel et les rend envieux, car il crée la forme de propriété la plus primaire qui soit : la conscience individuelle de son propre temps de vie, chose qu'il ignorerait s'il n'avait pas le courage de se soustraire à la présence d'autrui.

Au fond, tout homme qui préfère sa propre compagnie à celle des autres est, et a toujours été, un objet de scandale. Un homme tel que Pétrarque qui n'a cessé de parler de l'envie éprouvée par les autres à son égard et de la redouter a dû ressentir profondément cette vérité ; la preuve en est dans sa vigueur à justifier son amour de la solitude et dans le conseil qu'il donne aux poètes de rechercher cette même solitude. Pétrarque se défend face à tous les arguments utilisés par les autres pour éveiller la colère envieuse et le ressentiment contre celui qui a choisi d'être seul : ils disent que la Bible aurait déjà mis en garde contre la solitude, ils citent aussi Aristote et sa phrase sur le *zoon politicon* ou bien Cicéron, selon qui même l'homme indépendant et vivant en autarcie n'en recherche pas moins un compagnon[14]. À un autre endroit, Pétrarque

parle des attaques injustifiées dont il est l'objet de la part de ceux qui voient dans la vie solitaire une menace pour la vertu[15].

Si nous réfléchissons au fait que la pensée de Pétrarque ne cesse d'être obsédée par l'image des envieux, nous en viendrons presque à supposer que l'idéal de solitude chez les écrivains européens de son époque et des époques précédentes pourrait bien avoir été, au moins pour une part, une fuite devant le regard des envieux. En ces temps-là, le cercle des écrivains ne comptait qu'un nombre restreint de personnes et leurs ressources étaient fonction de conditions sociales très précises : leur appartenance à la cour d'un mécène par exemple. C'est pourquoi ils se surveillaient les uns les autres bien plus régulièrement et plus attentivement que ne le font, par exemple, les écrivains de notre monde moderne. La fuite volontaire devant l'envie des autres est un motif souvent traité dans les œuvres ayant pour sujet la solitude ; le livre de Karl Vossler consacré à ce thème littéraire en Espagne nous en fournit des exemples[16].

Vivre sans éprouver l'envie : une affaire dépendant de l'individu et non de la société

D'après tout ce que nous avons vu jusqu'ici, il n'est pas pensable qu'une élimination de toutes les différences visibles – même si elle était possible dans la pratique – résolue le problème de l'envie. Il resterait d'innombrables différences imaginaires (qui d'ailleurs jouent déjà un grand rôle aujourd'hui), des inégalités minimes, des disparités dans le travail fourni (même si la rémunération n'en est pas affectée) et d'autres éléments du même genre.

Peut-on modifier certaines personnalités de façon qu'elles succombent moins facilement à l'envie ? Pour atteindre ce but, il faudrait d'abord élever des enfants en veillant à ce qu'ils ignorent la jalousie entre frères et sœurs ; mais la constellation père-mère devrait être neutralisée elle aussi. Un adulte neutre devrait être chargé de l'éducation. On peut se demander si ces précautions

Digitalizado com CamScanner

permettraient de créer une personne ignorant l'envie et finalement incapable d'envier qui que ce soit. En effet : à un certain moment on devrait arriver à la séparation de l'enfant d'avec la personne qui l'a nourri et élevé et celle-ci devrait consacrer ses soins à un nouvel enfant. De quelque manière qu'on envisage l'entreprise, les données biologiques fondamentales de notre existence rendent très invraisemblable celle d'une personne totalement étrangère à l'envie.

Une solution partielle au dilemme posé par l'envie ne peut donc être apportée à l'enfant et à l'adolescent que durant les années où il mûrit et s'intègre à la société des adultes, adoptant leur culture et leur éthique. Certaines personnes de son entourage, ayant de l'influence sur lui, peuvent contribuer à cette formation – pour le meilleur et pour le pire – presque autant que tout le système des valeurs de la société où il vit. On trouve de temps en temps dans des autobiographies des témoignages sur la manière dont une personne a été libérée de l'envie. Helena Morley, pseudonyme de la senhora Augusto Mario Caldeira Brant, épouse d'un homme influent de Rio de Janeiro a publié en 1942, d'abord dans une édition confidentielle, son journal intime qui attira l'attention de Georges Bernanos (il vivait au Brésil à l'époque). Elle parle de son enfance :

« Quand j'étais petite, je souffrais beaucoup de l'envie. Je suis reconnaissante à ma grand-mère de m'en avoir guérie. Je suis la fille la plus pauvre de mon groupe. Je vois les différences entre ma vie et celle des autres, mais je ne les envie pas pour autant[17]. »

Dans la préface d'une réédition de certains de ses essais publiée en 1957 *(L'envers et l'endroit)*, Albert Camus, âgé alors de quarante ans, montre à l'aide de nombreux détails qu'il n'a jamais connu l'envie ni le ressentiment bien que ses conditions de vie en milieu ouvrier eussent pu l'y porter : selon lui, la pauvreté ne serait pas à l'origine de l'envie. Camus condamne les doctrines et les mouvements qui font appel à ce sentiment.

L'interprétation qui vient d'être donnée a propos de tout ce qu'on a publié sur les kibboutzim ne doit pas être mal comprise :

il n'est pas dit que personne ne puisse être heureux dans une telle communauté ni ne puisse y développer pleinement sa personnalité. Spiro lui-même, revenant après dix années dans son kibboutz, y trouva à sa grande surprise trois adultes qui, à l'époque de leur enfance, lui avaient avoué combien la vie qu'on y menait les avait déçus, mais qui s'y étaient totalement acclimates dans l'intervalle. Bien entendu on ne sait jamais, devant pareil témoignage de loyauté vis-à-vis d'une forme peu commune de vie sociale, quelle est la part de résignation et de défi poussant l'intéressé à ne point laisser voir ses doutes devant un étranger. Il faut aussi mettre l'accent sur le fait qu'on est volontaire pour vivre au kibboutz ; chacun peut le quitter, encore que, pour certains, cela représente un sacrifice sur le plan matériel : il s'agit de ceux qui y ont investi toutes leurs forces et que la communauté, en retour, entretiendra jusqu'à la fin de leurs jours.

C'est un autre point qui nous intéresse dans notre étude sur le kibboutz : nous n'avons pas relevé de signe indiquant que cette culture de l'égalité maximale soit plus naturelle, plus spontanée, plus garante d'équilibre que celle d'une société plus ouverte. Ses membres ne cessent d'exercer une pression sur le système pour le rendre plus « normal », le terme de comparaison étant le monde extérieur. L'égalitarisme extrême des fondateurs n'a pas duré : il a fallu faire des concessions et céder aux exigences de différenciation, de propriété privée et d'une organisation individualiste du temps libre. On assiste sans cesse à des discussions, à des votes préparés par des campagnes virulentes entre ceux qui veulent s'éloigner toujours davantage de l'idéal primitif et ceux qui, fidèles à la tradition, veulent tenir plus fermement en mains les rênes de l'égalitarisme.

Digitalizado com CamScanner

Utopies

Les kibboutzim, semblables en cela à toutes les utopies qui furent transposées dans la réalité à quelque époque que ce soit, sont dans leur forme extérieure des entreprises agricoles, bien que quelques-uns d'entre eux se soient lancés, au bout d'un certain temps, dans l'industrie alimentaire. La valeur fondamentale qu'ils révèrent est le dur travail, entièrement consacré à la terre, du Laboureur et du Semeur, devant lequel toute autre activité pâlit. Il n'existe pas d'utopie et à plus forte raison pas de communauté fondée sur l'égalitarisme qui aurait élaboré, ne fût-ce que dans l'abstrait, les conditions du passage de l'existence paysanne à celle de la société industrielle complexe avec division du travail et avec cependant maintien des lois du collectivisme. Des écrivains tels que Erich Fromm dans sa *Sane Society* se contentent de rêver d'un retour de notre société moderne à des villages faciles à gérer, comptant environ 500 âmes, et qui seraient des imitations de kibboutzim[18].

Notre sens des réalités nous montre bien vite que ce seul aspect du projet rend fort improbable l'hypothèse selon laquelle une communauté totalement égalitaire pourrait être une forme de vie possible pour le plus grand nombre des êtres humains.

La plupart du temps, chacun de nous tient pour utopique ce qui semble irréalisable dans le cadre du système social dans lequel il vit. On fait souvent un mauvais usage du mot « utopique ». Mais en se basant sur les aspects psychologiques, anthropologiques et historiques scientifiquement établis du phénomène de l'envie, on peut affirmer ceci : nous ne sommes ni victimes d'une forme d'étroitesse d'esprit engendrée par la structure sociale dans laquelle nous vivons aujourd'hui, ni handicapés par un manque d'imagination, quand nous affirmons que la société exempte d'envie, la fin de la capacité à envier et de l'obligation d'envier sont pures utopies. De tels espoirs et de telles représentations peuvent, c'est un fait, miner et conduire à la ruine certains systèmes sociaux existants avec l'idéologie qui les sous-tend, mais on ne peut pas en faire purement et simplement des réalités sociales. Peut-être

l'utopie de l'égalité, donc de la société ignorant l'envie n'est-elle, de génération en génération, tellement attirante pour certains intellectuels, que parce qu'elle restera à jamais une utopie permettant de légitimer sans cesse de nouvelles exigences. Rien n'est pire, pour l'intellectuel utopiste qu'une société à laquelle il ne peut plus rien reprocher[19].

On verra, dans l'avenir, des sociétés avoir pour l'envie des égards encore bien plus exagérés que ceux que nous constatons aujourd'hui. Et il y en aura d'autres qui lui consacreront moins d'attention et d'indulgence que les démocraties actuelles. La réaction officielle face à l'existence effective ou supposée des envieux dans une société donnée est plus ou moins vive, mais l'envie elle-même y sera toujours présente ; toutefois, comme nous l'avons montré, des modifications d'ordre historique ou culturel peuvent lui enlever certaines raisons d'être ou lui en fournir de nouvelles, voire même modifier son intensité dans l'âme d'un individu pris isolément.

Digitalizado com CamScanner

Chapitre 18

La propriété est-elle un vol ?

Le socialisme s'est considéré lui-même comme le stade final de toute l'histoire de la morale et, de surcroît, comme la réponse incontournable au problème posé par les inégalités résultant en particulier de la manière dont l'homme vit dans un monde industrialisé et dominé par le capitalisme. Mais ses représentants ne savent pas que leur façon de voir les choses a déjà existé en bien des lieux, dans les manifestations les plus primitives de la vie sociale et qu'on l'y retrouve même de nos jours, ils ignorent que l'homme n'éprouve jamais plus violemment l'envie que quand tous sont presque égaux. L'être humain exige un changement dans la répartition des biens avec d'autant plus de force qu'il y a moins de biens à répartir.

Or, en réalité, c'est la victoire presque complète sur l'envie engendrée par les inégalités sociales, sa neutralisation, sa condamnation morale par le moyen de certaines idées, de certaines croyances et d'une certaine conception du droit qui ont été à l'origine du développement continu de la vie économique et qui, détail important, ont permis à ceux qui réussissaient mieux que d'autres d'avoir bonne conscience. Au fur et à mesure que l'économie mettait ses produits à la disposition d'un nombre croissant de consommateurs, détournant l'individu des préoccupations qui le hantaient à propos de son rang dans la société et de sa classe sociale pour guider sa pensée vers l'acquisition de biens précis – qu'un autre s'était

Digitalizado com CamScanner

éventuellement offerts avant lui parce qu'il pouvait faire davantage d'heures supplémentaires et non parce qu'il bénéficiait d'un privilège quelconque – les réticences face à la croissance économique, inspirées jusque-là par l'envie, perdirent leur importance.

Lorsque, de nos jours, des doctrines issues du socialisme – quel que soit leur nom – reviennent à la mode et veulent faire de l'envie abstraite le principe légitime de réglementation de la vie économique, elles détournent l'individu de ce qu'il peut obtenir par ses efforts personnels, mais aussi par l'effet du hasard. Une telle méthode a pour conséquence d'allumer dans les cœurs la haine, l'envie, le ressentiment, la joie maligne, peu propres à permettre à l'homme de prendre en main sa destinée et de parvenir à la réussite. Or c'est précisément celle-ci qui atténuerait les sentiments déprimants qu'on vient d'évoquer.

Nous n'irons chercher querelle à personne à propos de la définition du socialisme. Je suis d'accord avec chacune de celles qui désigne un aspect de ce courant qu'on pourrait peut-être appeler l'esprit de notre époque. Lorsque Sartre refuse le prix Nobel en disant que s'il l'acceptait sa contribution à la société socialiste de l'avenir ne serait plus crédible, on voit bien que les sentiments exprimés par cette formule ne suffisent pas à établir le programme d'un nouvel ordre social, fût-il « socialiste ». Mais un homme politique à qui Sartre en a imposé par sa déclaration jettera peut-être tout son poids personnel dans la balance pour faire passer une loi sociale irrationnelle, dans le vague espoir d'avoir ainsi fait un pas en direction de cette société que le philosophe semble préférer à la société actuelle.

La même chose, exactement, peut se produire quand un théologien chrétien déclare aujourd'hui que l'époque de l'individualisme tire à sa fin, que l'homme doit désormais se laisser absorber de plus en plus par des structures collectives. On peut prédire que le politicien qui adhère aux idées de l'existentialiste athée aussi bien que celui qui croit obéir à ce théologien chrétien tendront, dans la pratique, à voter des lois et à signer des décrets qui auront un dénominateur commun. Et il est aisé de définir celui-ci : partant

de l'idée qu'il faut soi-disant apaiser l'envie éprouvée par un groupe quelconque moins prospère que d'autres – mais dont la situation, à l'époque où nous vivons, n'est pas nécessairement mauvaise au sens absolu du terme – on manipulera par des moyens législatifs la réalité sociale (par exemple l'enseignement) et économique (par exemple la progressivité de l'impôt). Mais si l'on prend au sérieux l'anthropologie empirique dont notre livre adopte les thèses, on voit bien les perspectives et les limites dans lesquelles se meut l'homme en proie à l'envie et l'on doit alors éprouver la plus grande méfiance vis-à-vis de telles entreprises.

Dans le cas de figure que nous venons d'évoquer, l'existentialiste, le théologien, le politicien et même le journaliste (ou analyste) qui met sa plume à leur service ne sont pas forcément responsables de l'accroissement du nombre des envieux. Certes, il peut y avoir, dans des cas isolés, des gens qui savent ce qu'ils veulent en créant artificiellement un groupe d'envieux pour exploiter ensuite ses exigences ; mais c'est là une tactique peu utilisée et qui s'use vite. Le vrai danger vient d'ailleurs : l'être humain est très sensible à l'idée qu'il pourrait provoquer l'envie chez autrui ; cette crainte est profondément enracinée en lui. Aussi la plupart des gens éprouvent-ils une sensation de délivrance et d'apaisement quand ils ont pris des mesures destinées à éviter la naissance même de cette envie. Mais ils interprètent mal leur calme retrouvé en y voyant une confirmation non seulement de leur haute valeur morale, mais aussi de l'adéquation de leur initiative à la réalité spatio-temporelle dans laquelle ils vivent.

De quelque obédience qu'il se réclame : théories sociales du marxisme ou critique de l'économie par le socialisme, le pouvoir de persuasion du messianisme révolutionnaire s'exerce sur des personnes appartenant à des milieux extrêmement différents, sur le noble anglais fortuné aussi bien que sur le pauvre rapin parisien ; par ailleurs, les thèses dirigistes possèdent la faculté de renaître sous un habit nouveau après chacune des défaites que leur ont infligées les réalités économiques obéissant à leurs lois propres. Ces deux phénomènes s'expliquent aisément.

Digitalizado com CamScanner

Contrairement à ce que certains pensent, ce n'est pas parce que les programmes soumettant l'individu à une forme quelconque de collectivisme sont gages d'un progrès effectif et pourraient donc se prévaloir d'une affinité avec l'avenir qu'ils ont à ce point la vie dure et séduisent tant de gens. Au contraire : ils ont conquis leur immunité face à tous les arguments de la raison et à l'évidence des faits en puisant leurs forces dans les reliquats de la peur originelle éprouvée par l'homme devant les envieux ; ils représentent une régression car ils reprennent le mode de raisonnement du primitif qui passait de la cause à l'effet en court-circuitant les phases intermédiaires (la prospérité de l'autre *doit* entraîner un désavantage pour moi).

La politique économique de l'envie la plus réduite pour le plus grand nombre de gens

Jetons encore un regard sur la pensée économique propre aux hommes primitifs dévorés par l'envie. Pour avoir des raisons d'envier les autres et pour justifier les actes inspirés par ce sentiment, ces gens déclareront le plus souvent que leurs ressources sont très maigres, même si, en fait elles sont plus qu'abondantes. Parmi les peuplades primitives, il en est une qui a la réputation d'être totalement désorganisée par les suites de l'envie : il s'agit des Indiens Dobu ; Margaret Mead écrit à leur sujet : « Ils créent des situations dans lesquelles des ressources qui, vues objectivement sont inépuisables, se voient redéfinies : on en fixe une fois pour toutes la quantité et on les déclare suffisantes. Pour cette raison, on ne s'acharne pas au travail pour obtenir une meilleure récolte de yam d'année en année, car aucun membre du groupe ne peut avoir un nombre de racines de yam supérieur à celui des autres sans être aussitôt accusé d'avoir volé à autrui les racines en surnombre à l'aide de procédés magiques[1]. »

D'autres peuples primitifs ont une représentation négative analogue de leur économie et de leur environnement. On voit

aisément que de tels phantasmes inspirés par l'envie peuvent empêcher les gens de comprendre qu'un accroissement de la richesse est possible pour tous, mais pas pour tout le monde en même temps et dans la même mesure. Le malheur veut que le point de départ des doctrines économiques du socialisme – et plus généralement de la pensée « progressiste de gauche » – soit identique à celui des peuples primitifs particulièrement handicapés par l'envie. L'attitude d'esprit qui, depuis plus d'un siècle, a voulu se faire passer pour « mentalité progressiste » n'est qu'une simple régression vers ce qu'on pourrait appeler le niveau infantile de la pensée économique de l'humanité. Alexander Rüstow a clairement défini cet état de choses dans un de ses écrits, probablement sans en avoir vu la coïncidence avec ce qui se passe chez les primitifs :

« On peut exiger l'égalité au départ (égalité des chances) au nom de la justice, mais on exige l'égalité à l'arrivée uniquement au nom de l'envie. La justice requiert "à chacun ce qui lui revient", l'envie "à chacun la même chose". Il est une forme particulièrement dépourvue d'équivoque et particulièrement flagrante d'envie : c'est celle qui a pour objet des avantages innés ou des dons du destin, car il n'est pas question qu'ils soient répartis avec justice... à moins qu'on ne s'adresse à la nature ou au Créateur. Le cas se présente quand une jeune fille jette de l'acide chlorhydrique ou du vitriol au visage de sa rivale plus belle qu'elle. Mais on peut aussi, sans crainte de se tromper, déceler l'envie dans des actions moins brutales et que l'opinion publique dans son ensemble ne condamne pas aussi unanimement, ainsi par exemple quand des économistes célèbres ne rougissent pas de soutenir publiquement et explicitement la thèse suivante : un produit national brut modeste mais également réparti serait préférable à un produit plus important dans la distribution duquel on trouverait aussi quelques grandes fortunes : plutôt tous également pauvres que tous riches avec quelques très riches par-ci par-là. Les tenants de cette doctrine voudraient la voir appliquer même lorsque, dans la seconde hypothèse, le revenu effectif des moins favorisés est supérieur à celui qu'ils auraient dans le premier

Digitalizado com CamScanner

cas de figure. Il n'est d'ailleurs pas certain que les doctes auteurs de cette théorie soient personnellement inspirés par l'envie, mais ils considèrent l'envie des classes les plus humbles comme une donnée sociologique dont ils croient devoir tenir compte. S'il se traduisait un jour dans les faits, un tel défaitisme psychosociologique ne mènerait à rien de moins qu'à une catastrophe. Cette réflexion à elle seule montre combien l'élaboration d'une psychologie et d'une phénoménologie de l'envie est une tâche aussi importante que nécessaire actuellement[2]. »

Économie d'assistance

Certains lecteurs n'acceptent peut-être pas l'idée qu'il existe parmi les doctrines économiques et leurs applications politiques un courant qui a choisi ouvertement comme slogan : « L'envie la plus réduite pour le plus grand nombre de gens. » Dans le monde anglophone, il est connu et très répandu sous le terme d'« économie d'assistance ». Les journalistes (ou analystes) s'en sont particulièrement servis entre 1935 et 1955 ; depuis peu, des manuels d'économie politique traduits de l'américain inondent les librairies allemandes spécialisées et le dogme de l'économie d'assistance qui s'y trouve exposé mérite notre attention critique.

Un *Tableau général de l'économie d'assistance 1939-1959* publié à l'origine en 1960 aux États-Unis et dont la traduction allemande parut en 1966 parle explicitement de l'envie, chose rare dans ce genre de littérature : il nous fournit la preuve que dans ce dogme il s'agit moins d'apporter la prospérité à tous que d'apaiser les envieux en empêchant un petit nombre d'accéder à la grande fortune. Dans cette perspective, la brève histoire des *welfare economics* de E.J. Mishan s'appuie en particulier sur une œuvre de J.S. Duesenberry parue en Amérique en 1949 : *Incomes, Saving and the Theory of Consumer Behaviour*. On y lit qu'un groupe donné de revenus porte préjudice à la sensation subjective de prospérité du groupe situé en dessous de lui. Pour

porter remède à ce « préjudice », on a recours à l'impôt progressif sur le revenu. Mishan poursuit :

« Bien entendu, dans le cas idéal, l'impôt devrait être calculé de manière à répondre à toutes les exigences qui ont été exprimées le jour de sa création et qui peuvent surgir par la suite, son but étant de donner satisfaction à tous les membres du groupe de revenus inférieur ; plus l'envie provoquée par les autres est vive, plus l'impôt doit être élevé. » Selon Duesenberry, qui parle au nom de beaucoup de gens pensant comme lui, il peut exister une situation des revenus « entachée d'excès » dans laquelle « tout accroissement de production en chiffres nets – c'est-à-dire toute arrivée sur le marché de "chaque sorte" de biens sans augmentation correspondante des efforts nécessaires à leur obtention – n'aura aucune répercussion positive sur le bien-être de la société, quel qu'en soit le mode de répartition. En fait, chaque supplément de production a des effets pervers sur la société, car l'arrivée de biens en plus grande quantité crée un surcroît d'envie qu'ils ne suffisent pas à apaiser, de quelque manière qu'on les distribue »[3].

Mishan, qui emploie encore trois autres fois le mot envie dans la même page, considère cette affirmation d'un œil critique. Selon lui, il pourrait y avoir répartition des biens additionnels sans surcroît parallèle d'efforts : ils provoqueraient un accroissement visible d'envie parmi les gens, mais en fin de compte chacun y trouverait néanmoins avantage. Mais si l'on se rappelle bien les pages de ce livre traitant de la nature de l'envie et montrant qu'aucune manipulation quantitative ne saurait l'apaiser, on devra admettre que toute l'économie d'assistance repose sur des illusions.

Mishan concède toutefois que les théories de l'économie d'assistance ont quelques chances de succès dans la mesure où elles ménagent la sensibilité des envieux :

« Effectivement, un impôt sur le revenu n'est pas seulement un correctif de l'envie qui règne dans une société, mais il réduit l'intensité de cette envie, car elle est provoquée par le revenu net plutôt que par le revenu brut. Plus une société est sensible [c'est-à-dire envieuse !] en ce domaine, plus forte doit être la progressivité de

Digitalizado com CamScanner

l'impôt susceptible de corriger les conditions conventionnelles de rétribution. Dans les cas extrêmes, seule l'égalité totale des revenus dont chacun dispose résout le problème. Il est dans la nature des choses que pareille situation limite peut être trouvée dans une société riche plutôt que dans une société pauvre[4]. »

Ce que Mishan oublie dans cette analyse, c'est l'envie, observable dans certains cas, que l'homme modeste éprouve à l'égard de celui que sa firme juge indispensable au point de lui verser, disons, 500 000 DM de salaire brut, mais qui, après avoir payé un impôt de 99 % sur son revenu ne dispose finalement que d'une somme dépassant de très peu le gain de celui qui l'envie. D'ailleurs n'envie-t-on pas un homme exerçant de hautes fonctions dans la société à cause d'un symbole quelconque témoignant de son importance ? Dans le reste de son ouvrage, Mishan démontre que l'économie d'assistance ne peut pas être considérée comme un secteur de la recherche qu'on doive prendre au sérieux, non pour des motifs logiques, mais parce que « les éléments dont le bonheur dépend en dernière analyse, tels que l'amitié, la confiance, l'amour du beau, etc. » se situent en dehors de son domaine[5]. La remarque est juste. Mais nous devons être vigilants, car influencée par l'économie d'assistance, une nouvelle génération d'ingénieurs ès sciences sociales égalitaristes propose de niveler même ces valeurs subjectives. Je connais des intellectuels qui se révoltent à l'idée que dans la société idéale d'aucuns ne pourraient se détendre qu'en écoutant des tubes alors que d'autres trouveraient leur plaisir dans la musique classique et l'apprécieraient. J'ai déjà traité ce problème en détail voici quelques années[6].

Qui dit « justice sociale » entendrait-il « moins de biens pour tous » ?

Quand le produit social croît plus vite que la population, il ne paraît pas évident que l'envie doive jouer un rôle important dans la société. Même quand certains groupes de salariés ou de producteurs

(paysans par exemple) occupant des positions clés réussissent à empocher plus que ce qu'on leur concéderait si l'on ne tenait pas compte du facteur envie, on ne peut tout de même pas dire que la politique économique dans son ensemble soit faite pour apaiser les envieux. Et même si, par-ci par-là, des sommes provenant de l'impôt ou d'autres parties du revenu national sont versées à des groupes qui ne doivent pas ce privilège à un travail fourni effectivement mais à leur habileté à jouer sur le clavier des mesures décidées par le législateur pour éviter que naisse l'envie, de tels faits ne sont que des formes accidentelles du phénomène de l'envie, sans grande influence sur l'ensemble de l'économie. Aussi longtemps qu'ils ne pèsent pas d'un poids excessif sur la répartition du revenu national, il s'agit plutôt d'un processus que l'on pourrait comparer, à titre d'exemple, à la conduite de l'employé d'une firme apprenant ce que gagne son collègue et allant dire à son chef : « Je veux la même somme. Dans l'intérêt du climat qui règne dans l'entreprise, vous ne voudriez tout de même pas que je devienne envieux ! »

On n'entre dans une spirale politiquement dangereuse qu'au moment où l'on se met à gérer l'économie d'un pays en partant du point de vue selon lequel le plus grand nombre de gens ne saurait avoir une vie agréable que s'il n'y a pas parmi eux une minorité menant une vie plus agréable encore ; ou quand les revenus, la richesse, sont considérés comme une grandeur définie une fois pour toutes, de sorte qu'on ne peut pratiquer la « justice sociale » qu'en demandant à la minorité de sacrifier une partie de son avoir afin que les autres « se sentent mieux ».

Les idées et les faits exposés jusqu'ici au sujet du phénomène de l'envie ont montré que la nature et l'importance des objets ou des qualités qui le provoquent entrent bien peu en ligne de compte[7]. Selon l'opinion presque unanime de tous ceux qui se sont spécialisés dans l'étude de ce sentiment, l'envieux est capable de focaliser son attention sur n'importe quoi, même sur le plus infime détail que lui seul décèle chez autrui et de cristalliser son envie autour de ce point, comme fait l'amant dans la théorie de l'amour chez Stendhal.

Digitalizado com CamScanner

Mais nous devons également examiner les principales cibles de l'envie, les objets et les qualités inhérents à la vie humaine, qui excitent tout particulièrement ce sentiment et avant tout les aspects de notre existence dont les théoriciens de la société dénuée d'envie exigent la suppression ou l'occultation car ils y voient l'unique ou la première cause du malaise social.

La logique et les connaissances en économie politique qu'on découvre chez bien des critiques professionnels de l'économie de marché ont souvent de quoi étonner. En mars 1952, Bernard de Voto, l'un des journalistes (ou analystes) les plus connus de la bonne société américaine, exprima son désaccord avec ceux qui, durant la campagne électorale, prônaient un ralentissement dans la marche vers un État pratiquant une assistance totale, par ce bon mot : « A ne travaillera pas gaiement pendant six journées de douze heures chacune pour que B puisse trouver en Égypte un endroit agréable où passer ses vacances d'hiver. » *(Harpers Magazine)*. « On » envie, bien entendu, l'homme qui, durant l'hiver – 1952 – a pu séjourner en Égypte, et « on » plaint celui qui travaille soixante douze heures par semaine. En réalité, à cette époque comme aujourd'hui, la majorité des Américains qui ont pu passer l'hiver sous des climats chauds où la vie est chère, ont probablement travaillé le reste du temps volontairement et avec enthousiasme soixante dix heures par semaine ; c'est le cas de médecins, de chefs d'entreprises et membres de diverses professions libérales.

Des sentiments analogues à ceux qu'un Bernard de Voto – et des centaines de journalistes (ou analystes) partageant les mêmes opinions et s'exprimant jour après jour – a traduits dans les termes cités plus haut, apparaissent aussi à l'arrière-plan d'explosions de colère nettement plus sincères, comme celle-ci, qu'on a pu lire en 1964 à propos d'une grève des médecins en Belgique :

« Vous avez excité trop violement mon "envie trop sensible à des faits de société"... Je n'admets sous aucun prétexte qu'un grand journal comme le vôtre, qui ne défend tout de même pas les intérêts corporatifs, prenne injustement parti en faveur de gens qui, en tout état de cause, sont bien trop forts. Un peu de justice s'il vous plaît, pour nous aussi qui devons financer la prospérité des médecins sans jamais pouvoir atteindre une situation équivalente à la leur ("Envie facilement excitable par des faits de société[8] !"). »

Propriété privée

Certains critiques de la propriété privée, étudiant sa place dans l'Histoire, prétendant que la notion d'objet appartenant à un individu déterminé est apparue relativement tard dans notre culture. La psychologie animale comparée et la psychologie du comportement devraient pourtant leur ouvrir les yeux. Mais nous disposons d'autres observations nous permettant de dire que l'image d'un homme à qui rien n'appartiendrait en propre est une construction tout à fait artificielle et qu'elle n'est utilisée le plus souvent que par des individus isolés et certaines familles spirituelles[9]. Rappelons-nous les villages communautaires du chapitre précédent.

Dans les kibboutzim règne la propriété collective et dans certains d'entre eux elle est si exclusive que ses effets sont parfois peu pratiques. L'anthropologue américain M. Spiro dont il a déjà été question et qui a séjourné un an dans un kibboutz pour y effectuer des recherches a observé que lorsqu'ils jouent dans leur maison communautaire (ils ne sont pas élevés par leurs parents) les petits enfants formés pourtant dans une société complètement égalitaire qui interdit à leurs parents de rien posséder, déclarent spontanément et comme si la chose allait de soi, que tel objet, jouet, serviette de toilette, etc. est leur propriété sans tenir compte du fait que, même à leur niveau, ceci est expressément interdit. Ils se chamaillent à propos de ce qui est à l'un ou à l'autre, exactement comme les enfants des sociétés capitalistes à qui on a inculqué la notion de propriété. Et ils savent exactement ce qu'ils entendent par « c'est à moi ». L'idéologie officielle ne s'impose que dans l'adolescence et n'est adoptée que par les adultes nés dans le kibboutz : lorsqu'on

Digitalizado com CamScanner

les interroge, ils dénient toute valeur et toute justification à la propriété privée[10].

Les observations concernant la notion de propriété chez les enfants de différentes tribus primitives donnent des résultats analogues. Dans certains cas on note une reconnaissance du droit de propriété du petit enfant inspiré par un sens de l'équité bien supérieur à ce que des parents vivant aujourd'hui en Europe occidentale ou aux États-Unis considéreraient comme normal.

Si l'on rassemble ces observations et qu'on les regroupe avec les résultats des recherches sur le comportement de certaines espèces animales, on est bien obligé de conclure que la notion de propriété personnelle avec toutes ses composantes émotionnelles est un phénomène primaire, naturel et profondément enraciné dans l'homme ; la société n'est donc pour rien dans sa genèse et il n'est pas nécessaire qu'elle le prenne sous sa protection. Vouloir supprimer la propriété privée pour contribuer à l'avènement au bout de quelques générations d'un homme nouveau ne présentant plus aucune des caractéristiques ni des tendances qui inspirent une telle horreur au critique de la société fondée sur le gain se révèle donc comme la pire des erreurs.

Les Russes sont avides de posséder et habiles à y parvenir aujourd'hui autant qu'hier ; il faut ajouter que l'Union soviétique n'a jamais fait d'efforts sérieux pour supprimer la propriété privée ; dans certains domaines – celui de la progressivité de l'impôt par exemple – elle est très loin derrière les U.S.A. Plus probant est l'exemple du kibboutz où un environnement soigneusement débarrassé de tous les signes de propriété privée ne réussit pourtant pas à empêcher que l'idée en vienne aux enfants. La collectivité et ses méthodes d'éducation doivent l'extirper plus tard de leur esprit.

La société socialiste à l'état pur ne peut donc pas devenir une institution qui se perpétue par ses propres moyens ; à chaque génération il faut exiger par la force le renoncement à la propriété privée et bien faire entrer cette idée dans les esprits. On peut se demander si, compte non tenu de petites communautés isolées, on crée par ces procédés une vie sociale saine et source d'épanouissement.

On obtiendrait plutôt une société qui engendre une bonne dose de ressentiment chez ses membres à chaque génération. La psychanalyse révèle qu'en imposant son contrôle aux pulsions sexuelles primaires de l'enfant durant la période où il devient adulte et fait l'apprentissage de la vie en commun, la société provoque déjà bien assez de tensions. Et si on admet que l'appropriation est elle aussi une tendance naturelle, primaire et universelle, alors une forme de société qui entoure le sur-moi de panneaux d'interdiction contre la propriété privée sera certainement peu appréciée par l'individu.

Fait significatif : en étudiant la psychologie des profondeurs et le comportement de personnes nées dans un kibboutz, M. Spiro a découvert de nombreux symptômes de ressentiment et d'amertume ainsi que de l'ambiguïté dans les sentiments éprouvés face à la collectivité[11]. Ce n'est pas un hasard si, de nos jours, dans certains kibboutzim, on fait aux exigences de propriété individuelle et de vie privée des concessions que les fondateurs auraient considérées comme les pires hérésies. Ajoutons que le mouvement kibboutz, la seule expérience « utopique » de quelque importance, il faut le dire, qui ait vraiment pris des mesures sérieuses pour supprimer la propriété privée commence visiblement à s'essouffler ; si l'on considère simplement le chiffre de ses membres on ne peut plus guère le considérer comme origine ou modèle d'une nouvelle époque.

Biens qu'on emprunte au lieu de biens qu'on possède

En 1959, alors que l'Union soviétique avait déjà opté sans ambiguïté pour la propriété privée dans le cadre d'une société axée sur la consommation, il se trouvait pourtant encore un fonctionnaire de la jeune génération, un privilégié dans l'appareil maintenant Khrouchtchev au pouvoir, Semitchastni, chef des komsomols, pour déclarer au XXIe congrès du parti qu'il fallait éliminer « les manifestations de l'égoïsme, de l'individualisme et autres vestiges de la psychologie et de la morale des tenants de la propriété privée. » Voici la recette de Semitchastni pour atteindre ce but :

Digitalizado com CamScanner

« Depuis sa petite enfance, nous disons à l'enfant : ceci est ton livre, ceci est ta bicyclette. Quand cet être a grandi, il dit : ceci est mon auto, ceci est ma maison de campagne, ceci est ma moto. Il serait bon, dans la pratique de la vie communautaire socialiste d'utiliser de plus en plus le beau mot "notre". Vaste problème. Prenons par exemple les Services de prêts. Pourquoi ne créerions-nous pas partout des services où toute personne intéressée pourrait louer pour une somme minime et pour un temps limité une bicyclette, une moto, un canot à moteur ou des choses semblables ?[12] »

Il est probable que Semitchastni est un homme particulièrement envieux. Cette hypothèse repose non seulement sur l'exigence mentionnée ci-dessus, mais aussi sur son rôle au moment de la proscription de Boris Pasternak en automne 1958, lorsque celui-ci reçut le prix Nobel. Le chef des komsomols traita l'écrivain de porc et lui enjoignit de quitter l'Union soviétique. Les intellectuels russes eux-mêmes estimèrent que cet éclat dépassait les bornes. Mais on peut aisément s'imaginer l'effet qu'une œuvre littéraire couronnée par le prix Nobel peut produire sur un homme qui s'irrite pour peu qu'un enfant dise simplement « ma bicyclette ».

Dans le cadre de notre recherche, cette proposition de Semitchastni est riche en enseignements pour plusieurs raisons. Le défenseur fanatique de la propriété collective a parfaitement bien décelé que le sens de la propriété privée est implanté dans l'âme de l'enfant et fixé une fois pour toutes durant le processus de formation de sa personnalité. Il ignorait probablement que quelques décennies plus tôt et pour les mêmes motifs – encore que sans grand succès – on avait tenté avec beaucoup de sérieux de créer dans certains kibboutzim d'Israël des centres de prêt pour vêtements de travail, de sorte que personne ne pouvait parler de son pantalon ou de ses chaussures. Il ne savait pas non plus que les peuples même les plus primitifs, non encore « corrompus par le capitalisme » connaissent et entretiennent même pour les enfants en bas âge, un droit de propriété strictement codifié s'appliquant à certains objets d'usage courant. Pour l'anthroplogue et pour le généticien, le domaine de la vie privée et la propriété privée font

partie des données constitutives élémentaires de toute existence en société et la tentative de les supprimer au moment où l'individu fait l'apprentissage de la vie de groupe n'apparaît que relativement tard dans l'histoire de la civilisation, quand des processus de dégénération politique commencent à se manifester.

On éprouve par conséquent un vif sentiment d'ironie en constatant que c'est précisément aux États-Unis, pays des plus capitaliste et, à ce qu'on dit, matérialiste que la méthode prônée par Semitchastni est devenue populaire ; un nombre sans cesse grandissant d'objets d'usage quotidien, voitures toutes neuves, canots automobiles, petits avions de tourisme, tondeuses à gazon, matériel de bureau, vêtements, tableaux, etc. sont régulièrement loués par des gens comme vous et moi estimant que la location pour un temps d'un objet presque neuf ou bien entretenu est plus rentable et plus pratique que sa possession définitive.

Cette nouvelle attitude vis-à-vis de la propriété ne peut être adoptée qu'à partir du moment où chaque particulier se fie sans réticences à son système économique, sachant qu'il y trouvera en toute occasion une offre suffisante d'objets d'usage courant à emprunter ou à louer. Cette « économie communautaire » naît de la confiance en une économie de marché orientée vers la consommation ; telle qu'elle apparaît aujourd'hui, elle semble dessiner les contours d'une nouvelle phase du système capitaliste et non du système socialiste. Car l'individu ne renoncera à la possession durable d'objets d'usage quotidien – et ceux-ci sont nombreux – et ne choisira de les louer que s'il n'a plus à craindre qu'une instance politique se mette à limiter arbitrairement son accès à de tels biens.

Les modes de comportement, traits de caractère et autres mécanismes psychiques liés à l'idée de posséder, contre lesquels se déchaîne la critique puriste du droit de propriété ne disparaissent nullement lors de la suppression de la propriété au sens restreint du terme. Lorsque l'individu, placé dans le cadre d'une grande famille, d'un clan ou d'une communauté villageoise n'a rien qui lui appartienne en propre, tous les phénomènes volitifs et émotionnels qui naissent en général à la frontière entre possédant

Digitalizado com CamScanner

et non-possédant se déplacent tout simplement pour se situer à la frontière entre famille et non-apparentés ou entre villages différents.

On a souvent l'impression que la fierté de posséder, la rapacité d'une petite collectivité sont plus fortes et plus irrationnelles (nationalistes) que celles de l'individu. Les kibboutzim d'Israël qui en règle générale n'autorisent pas la propriété personnelle chez leurs membres n'ont pas la moindre intention de fondre leur structure économique dans celle d'autres kibboutzim ni dans celle de l'État d'Israël. Et lorsqu'un de leurs membres entre en possession d'une forte somme, au titre des réparations par exemple, elle est encaissée par la communauté et, après quelques années il ne peut plus la réclamer, même s'il quitte le kibboutz.

Nous avons du mal à prendre au sérieux les critiques adressées au droit de propriété quand elles prônent que les problèmes essentiels seront résolus pour peu qu'on veille à ce que ni un particulier ni une famille ne possède quoi que ce soit en propre. Le fait que le pouvoir de disposer de tous les biens passe aux mains de dix, trente ou trois mille personnes ne change rien à la signification de la propriété dans l'existence de l'homme : il se sait de tout temps placé dans un monde où règne l'obligation de marquer la frontière entre ce qui est à nous et ce qui est à vous, où il faut rendre compte des transactions auxquelles on participe, où il existe des crimes contre la propriété et où chaque groupe ne cesse de chercher à augmenter son avoir, fût-ce, le cas échéant, au détriment d'autres groupes.

Chapitre 19

L'indignation dans la société

Parmi les motifs qui poussent un homme à devenir un critique véhément de la société, l'usage effectif ou supposé que d'autres personnes font de façon justifiée ou par frivolité des denrées alimentaires joue un rôle étonnant. Si l'on demande à des étudiants d'aujourd'hui ce qui, à leur avis, peut être reproché en premier lieu au capitalisme en tant que système, on est surpris de les entendre encore citer la destruction des produits alimentaires. Souvent ils savent même qu'en l'occurrence il s'était agi surtout de café, qui n'aurait sauvé personne de la mort par la faim. On pourrait citer comme souvenir typique celui d'Arthur Koestler qui décrit son itinéraire vers la gauche : « L'événement qui donna à mon indignation l'intensité jamais atteinte jusque là d'une vraie passion fut la politique américaine durant la crise économique : elle consistait à détruire des réserves de nourriture afin de maintenir les prix agricoles à un niveau élevé[1]. »

Mais le même homme qui, on le comprend, juge monstrueux un tel procédé, reste étrangement indifférent lorsque par exemple, à la suite d'une grève, déclenchée par des ouvriers spécialisés bien payés et efficace parce que s'exerçant à un point stratégique, beaucoup d'autres travailleurs qui n'ont rien à voir avec cette affaire sont condamnés indirectement au chômage pendant des mois, ou quand une grève des transporteurs menace de bloquer le ravitaillement d'une grande ville américaine. Lorsque des heures

Digitalizado com CamScanner

de travail sont gaspillées et perdues sans espoir de rattrapage pour que triomphent des intérêts particuliers, on s'émeut bien moins que devant le spectacle concret de blé qu'on brûle, bien que les motifs et les suites de ces deux actes puissent être les mêmes.

En réalité, la destruction de vivres pour des raisons de politique générale ou de politique des prix n'est pas un péché commis uniquement par le capitalisme ou l'économie libérale. Il se peut même que, depuis la Seconde Guerre mondiale, de tels événements se produisent plus souvent dans les pays socialistes à économie planifiée. De tous les pays exportateurs de fèves de cacao, le Ghana, État où règne un socialisme pur et dur, fut le premier à détruire sa récolte de cacao en 1964 pour faire monter les prix mondiaux. Et Robert E. Lane, un politologue américain, fervent apôtre du dirigisme, conclut son enquête sur les problèmes de la planification socialiste de l'économie en Grande-Bretagne pour les années 1945-1951 par la constatation désenchantée que c'est précisément l'économie dirigée et contrôlée par l'État qui, sous la pression de l'idéologie égalitaire, aurait tendance à laisser des biens et des aliments s'abîmer plutôt que de permettre à quelques consommateurs d'être un peu mieux nantis que d'autres. Il rapporte par exemple qu'au printemps 1950 le ministre du ravitaillement interdit aux agriculteurs d'Exmoor de transformer en « Crème du Devon » leurs excédents de lait. Selon lui, il était plus « juste » de laisser le lait se gâter plutôt que d'autoriser un petit nombre de Britanniques à goûter cette crème avant qu'on puisse en fournir à tout le pays[2].

Lane donne de nombreux autres exemples tirés des domaines les plus variés de la vie et de l'économie. Tous prouvent qu'en s'efforçant de réaliser cette utopie qu'est une « égalité » absolue, autrement dit d'éviter de provoquer l'envie d'un nombre tout à fait inconnu de personnes, l'État ne cesse de prendre des mesures, de décréter des interdictions et d'infliger des sanctions que tout homme n'adhérant pas à l'utopie en question juge économiquement inadéquates et humainement injustes.

Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien

On saisira peut-être mieux l'importance de ce qui vient d'être dit si on analyse la répugnance profondément ancrée dans l'homme à jeter des aliments qui ne sont plus frais, du pain avant tout. Il ne s'agit pas d'avarice, bien qu'elle puisse entrer en jeu. Le diction populaire : « Plutôt se démolir l'estomac que de faire un cadeau à l'aubergiste » suggère une composante d'envie. Mais j'estime qu'il y a là une inhibition liée à l'instinct de survie ; on pourrait même penser à une phase de la phylogénèse précédant l'hominisation, semblable à celle que Konrad Lorenz par exemple a décrite[3].

On sait qu'avec des céréales il est possible de fabriquer de l'alcool et par voie de conséquence se donner du plaisir. Mais rares sont les hommes qui, voyant jeter un reste d'eau de vie éprouveront une sensation désagréable comparable à celle qui les saisit quand ils voient jeter du lait ou du pain. Il s'agit d'une inhibition irrationnelle. N'est-il pas vrai qu'un verre d'eau pourrait, en ce moment même, sauver une vie humaine en quelque point de notre terre ? Et pourtant personne n'est troublé de voir des centaines de verres d'eau couler dans un lavabo sans être utilisés. Nous avons honte de détruire un symbole et non une substance. Peut-être des représentations religieuses entrent-elles en jeu ? (« Donne-nous aujourd'hui notre *pain* quotidien… ») Mais, pour des motifs d'hygiène, certaines religions ont aussi frappé d'un tabou des aliments propres en soi à la consommation, la chair des ongulés par exemple. En revanche il m'est impossible de me rappeler une maxime de l'Ancien ou du Nouveau Testament recommandant expressément la consommation d'aliments même quand leur qualité est devenue douteuse. Les cultures dont ces textes sont issus craignaient bien trop le danger d'intoxication par la nourriture pour que l'édiction d'une telle règle soit vraisemblable. En réalité, nous nous servons plutôt d'une loi religieuse imaginaire pour justifier nos inhibitions irrationnelles.

Le sentiment gênant de culpabilité qui nous envahit quand nous devons jeter des aliments que nous avons conservés trop

Digitalizado com CamScanner

longtemps – mais aussi des aliments encore commestibles à la veille d'un long voyage – n'a rien à voir avec un quelconque système économique, mais il est utilisé souvent par ceux qui critiquent le système actuel quand ils veulent nous induire en erreur à l'aide d'arguments moralisateurs. Ce fait curieux a été un casse-tête pour beaucoup.

En octobre 1959 la *Stuttgarter Zeitung* a publié un article intitulé « Pain et machines ». On y disait : « Les critiques jusqu'au-boutistes de notre manière de vivre nous disent que le confort ne vaut rien pour la morale, et ils le démontrent par toute sorte d'exemples à faire dresser les cheveux sur la tête… » Par exemple à l'aide du « petit pain desséché que quelqu'un a laissé sur un banc public ». Le commentateur oppose à cet argument les résultats d'un sondage effectué en 1959. L'une des questions était : un célibataire ou une femme exerçant un métier ont-ils le droit de jeter du pain dur ? (Il convient de remarquer que les enquêteurs n'avaient osé poser cette question qu'après des excuses préliminaires : apparemment une famille n'a en aucun cas le droit de jeter quelque chose.) Sur cent adultes, vingt et un seulement estimèrent que le célibataire était dans son bon droit et quatorze, pas plus, reconnurent ce droit à la femme exerçant un métier. L'étude conclut en ces termes : « Nous sommes indubitablement en face d'un fragment de morale presque intact, qui n'a été entamé ni par l'industrialisation, ni par la surabondance de biens de consommation qu'elle a apportés dans tous les domaines. En revanche, le consommateur moyen n'a pas de réaction inspirée par la morale en face des moyens de production de ces biens, donc des machines qui sont à l'origine de la prospérité[4]… »

J'ai toutefois observé quelques réticences à jeter des objets d'usage courant produits par l'industrie. Mais revenons au pain. Qu'y a-t-il effectivement derrière cette morale demeurée intacte ? Cinq ans exactement après le commentaire cité ci-dessus, on trouve à la première page de la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* un éditorial de Nikolas Benckiser intitulé : « Du pain à la poubelle ». Il s'étonne de ce qu'il appelle une passion myope, mais il fait faire un pas de plus à l'analyse.

« Comment ne pas penser aux millions d'hommes qui meurent de faim quand on a un peu de sensibilité et qu'on sait quelles masses de blé, de viande, de légumes et de fruits sont à notre disposition… Et pourtant ces produits se gâtent et sont même systématiquement détruits. Et on entend alors immanquablement des propos indignés, comme par exemple : Une société qui admet l'existence d'une détresse, où que ce soit, n'est pas digne d'exister… »

Benckiser poursuit en démontrant à ces critiques excités qu'il est difficile, voire impossible, pour de simple raisons de transport et d'autres encore de distribuer, dans chaque cas, les excédents de produits alimentaires dans tous les pays du monde de manière à ce que jamais rien ne soit perdu (Il aurait pu également citer de nombreux exemples tirés des expériences de l'aide aux pays sous-développés. Quand des matériaux tels que le ciment, le bois, l'acier, sans parler des machines arrivent dans les ports d'un de ces pays, il est parfois impossible de les expédier plus loin faute de moyens adéquats. Que dire alors des denrées périssables !)

Benckiser décrit ce dilemme moral à l'aide d'un tout petit exemple : Dans la poubelle d'un ménage pris au hasard, il n'est pas rare, de nos jours, de trouver des restes de nourriture qui, en théorie, auraient pu remplir l'estomac d'une autre personne (reste à savoir si elle les aurait acceptés.) Que se passe-t-il dans l'esprit d'un homme qui voit des aliments dans une poubelle ?

« Ce spectacle lui déplaît. Il se rappelle la phrase "Donne-nous notre pain quotidien" ; le fait de jeter du pain, à la fois symbole et base de notre nourriture, s'accompagne toujours d'une idée de péché. On sait aussi que dans la même ville, quelques rues plus loin peut-être… habitent des gens pour qui les quelques centimes que valaient ces aliments avant d'être jetés comptent beaucoup. »

Puis Benckiser relève à juste titre la liberté d'action de plus en plus grande dont nous jouissons aujourd'hui y compris dans la gestion quotidienne de notre ménage et sans laquelle bien des choses ne seraient pas possibles. Personne ne doit avoir honte de constater que nous ne « tirons plus le diable par la queue ». Et il demande

Digitalizado com CamScanner

pourquoi des magasins pleins de produits industriels inutilisables, résultats d'erreurs, de planification et de travail mal fait, dont les journaux soviétiques parlent sans arrêt depuis quelques années, ne provoquent pas les mêmes sentiments d'indignation teintée de honte que les excédents de céréales de l'Occident capitaliste[5].

Mais lorsque Benckiser parle des sentiments que nous éprouvons à la vue du pain dans la poubelle et qu'il les attribue à une religiosité que l'homme d'aujourd'hui voudrait conserver, son explication ne nous suffit pas. Nous voudrions proposer une interprétation plus approfondie. Quand on lit quels problèmes la recherche de la nourriture pose, aujourd'hui encore, à certaines populations primitives, quand on apprend que tous leurs efforts ont pour but de trouver de quoi manger et que ce souci refoule même à l'arrière plan l'instinct sexuel, quand on confronte enfin ces informations avec certaines données de la psychanalyse, on arrive à cette conclusion : il ne serait peut-être pas faux de croire à l'existence dans l'homme d'une peur originelle, celle de mourir de faim. Pour beaucoup d'Européens, cette hypothèse est devenue réalité durant la Seconde Guerre mondiale.

L'insouciance, bien plus grande qu'ailleurs, avec laquelle, aux États-Unis, en partie pour des raisons de climat, on jette des aliments qui ne sont plus tout à fait frais a été relevée entre autres par l'historien David Potter. Il l'explique par le fait que, depuis le début de son histoire ou presque, l'Américain moyen n'a jamais vraiment connu le manque de nourriture[6].

Que se passe-t-il donc dans notre esprit lorsque, avec beaucoup d'hésitation ou d'excuses adressées à notre propre moi ou au premier témoin venu, nous jetons une miche de pain devenue trop dure ? Nous craignons d'être blâmés, voire punis par une quelconque autorité. Nous savons bien que ce pain, dans l'état où il est, ne peut servir à personne et nous sommes contents de trouver dans le voisinage une pièce d'eau où les canards et les poissons se jetteront dessus. Notre sentiment de culpabilité est irrationnel. Il ne se manifeste que rarement quand nous laissons périmer un billet d'entrée pour un spectacle et jamais quand nous

cassons une assiette. N'y a-t-il pas là résurgence de la peur de provoquer l'envie des dieux ? Il s'agit probablement d'une idée pré-chrétienne, rappelant les anciens Grecs.

Nous osons jeter des aliments parce que nous avons la certitude qu'ils sont inutilisables. Ne pourrait-il pas y avoir quelque part une divinité irritée, incarnant le destin, qui nous en veut pour notre légèreté et se dit : « Eh bien, nous allons lui apprendre ce que c'est que la faim » ? Un souci ne nous vient-il pas à l'esprit : « Si je jette aujourd'hui ce morceau de pain, je connaîtrai peut-être dans l'avenir des jours sombres où je me souviendrai de mon geste et où je serais heureux d'avoir un morceau de pain sec. » ? Nous savons que cette réflexion ne changera rien à nos habitudes actuelles – d'ailleurs raisonnables – de ne manger que des produits d'une fraîcheur impeccable et d'un goût savoureux. Mais le sentiment ambigu persiste.

La prévoyance individuelle : attitude anti-sociale

Celui qui agit avec prévoyance sans que les chances d'autrui en soient le moins du monde diminuées doit néanmoins s'attendre à déclencher une hostilité sournoise, une profonde indignation ou des railleries derrière lesquelles se dissimule une forme étrange d'envie. Pour la comprendre, il faut se reporter à des superstitions très anciennes. Chez certains peuples primitifs (mais chez nous aussi) le seul fait de prononcer le nom d'un malheur qui pourrait un jour s'abattre sur la tribu est considéré comme une légèreté condamnable. Si par conséquent quelqu'un prend des mesures particulièrement inventives et détaillées pour parer à une catastrophe toujours possible, il exaspère ses éventuels compagnons d'infortune qui, d'une part, sont jaloux de telles précautions, et craignent d'autre part, fût-ce inconsciemment, qu'elles n'attirent le malheur sur eux.

Ainsi, vers le milieu des années cinquante, au moment où les ceintures dans les voitures furent recommandées par des experts

Digitalizado com CamScanner

de la sécurité et que pourtant de nombreux chauffeurs ne purent se décider à les adopter, j'ai remarqué que les utilisateurs de ces ceintures étaient l'objet de remarques méprisantes, venimeuses et parfois même marquées d'une haine irrationnelle de la part d'inconnus, d'autres automobilistes par exemple, à l'occasion d'un arrêt dans une station-service. Des enquêtes ciblées révélèrent un peu plus tard que de nombreux possesseurs potentiels de telles ceintures avaient renoncé à en faire installer dans leur voiture par crainte de provoquer pareilles réactions.

Celui qui fait preuve de prévoyance avant les autres ou de manière plus détaillée n'est plus l'égal des autres dans une communauté de destin et devient ainsi la cible de leur envie. Je n'ai jamais mieux compris cela qu'en faisant l'observation suivante :

Voici une dizaine d'années, je participais à une conversation, papotage sans méchanceté, dans une famille européenne. On en vint à évoquer la crainte d'une nouvelle guerre. Quelqu'un raconta qu'au début des années cinquante, un intellectuel européen avait déposé chez des amis aux U.S.A. une grosse somme d'argent en précisant qu'ils devaient s'en servir pour lui envoyer des colis de vivres après la Troisième Guerre mondiale. À ma grande surprise, les visages du groupe s'assombrirent en l'espace d'une seconde. Sur un ton de profonde indignation, une doctoresse couvrit cette homme – totalement inconnu d'elle – d'injures qui auraient été justifiées si, passant la voir, il était reparti avec l'argenterie ; or il avait simplement fait preuve de prévoyance et, d'un point de vue purement rationnel, avait refusé la perspective de mendier une fois encore.

Quel tabou avait-il enfreint ? Pour commencer, je dois vous dire que ces personnes tellement outrées n'avaient manqué de rien, bien au contraire, durant la Seconde Guerre mondiale et les années qui suivirent. Ce ne pouvait donc pas être le souvenir de privations concrètement vécues qui aurait déclenché leur colère contre un homme prévoyant. L'une des composantes était plutôt la crainte superstitieuse que des précautions prises à titre privé (à l'inverse de celles recommandées par l'État, par exemple l'incitation faite

aux familles de stocker des aliments) pourraient attirer la Troisième Guerre mondiale sur nous « en la souhaitant » pour ainsi dire. L'autre composante était la projection que les intéressés faisaient de leur propre sort sur les hypothétiques années de disette qui suivraient la Troisième Guerre mondiale et la comparaison qu'ils établissaient entre eux-mêmes et celui qui recevrait régulièrement les fameux colis.

L'envie éprouvée par les communautés de destin à l'occasion de catastrophes

Imaginons deux hommes habitant un pays du centre de l'Europe, financièrement très à l'aise l'un autant que l'autre. L'un achète une ferme en Irlande et en fait sa résidence d'été. L'autre dépose une somme importante dans une banque australienne et donne des instructions pour qu'après la Troisième Guerre mondiale on le retrouve et qu'on pourvoie à ses besoins. Nous pouvons être à peu près sûrs que si le second raconte à des amis ayant un niveau de vie comparable au sien les mesures qu'il a prises, il provoquera nettement plus d'irritation secrète et d'envie que le premier. Pourquoi ?

Après une catastrophe, notre disposition à tolérer les inégalités entre les hommes diminue. Quand on parle de « communauté de destin », on fait allusion à ce phénomène. C'est pourquoi, plus un homme s'entoure de précautions pour avoir une position avantageuse dans une éventuelle communauté de destin encore à venir, plus il incite les autres à l'envier d'avance. En revanche plus ses précautions vont de pair, dans le présent, avec un luxe allant parfois jusqu'à la frivolité, moins il provoque l'indignation de ceux avec qui il partagera peut-être un jour un destin malheureux.

Il tombe sous le sens que l'envie devient d'autant plus « existentielle », irrationnelle et impitoyable qu'elle a pour objet les inégalités dans les dispositions que prennent les hommes pour rester purement et simplement en vie. La nourriture et la survie font

Digitalizado com CamScanner

partie des valeurs élémentaires. Chose étrange : celui qui, dans une perspective d'avenir, s'assure sur nous en ce domaine un avantage que nous pourrions obtenir nous aussi, à condition de n'être pas trop paresseux, superstitieux ou tournés vers la consommation, excite davantage notre indignation que notre voisin qui creuse sa tombe à force de débauches. Car, à propos de ce dernier, nous pouvons toujours nous dire hypocritement et avec une joie mauvaise que selon toute probabilité nous lui survivrons. Une preuve de ce que nous avançons là nous est fournie par la fureur teintée d'envie que provoquent les familles américaines dans certaines régions quand elles font construire une cave à l'épreuve des cyclones ou un abri antiatomique.

Les réussites enregistrées dans la conquête du pouvoir politique et les succès tactiques des manipulateurs de l'envie reposent sur leur capacité à toucher leurs victimes au point le plus sensible de la vie sociale. Il se peut qu'au début ils ne s'en soient pas tout à fait rendu compte. Mais peu à peu ils échangent des sourires cyniques. Tout homme qui occupe ne serait-ce que l'avant-dernier rang aussi bien dans la horde primitive que dans la société industrialisée moderne craint encore l'envie de celui qu'il imagine placé plus bas que lui. En fait, on ne peut pas se représenter dans la réalité une existence humaine échappant entièrement au sentiment de culpabilité qui culmine dans la question : « Pourquoi mon sort est-il meilleur que celui de cet autre homme ? Que pense-t-il de moi, que va-t-il faire ? » On peut relever l'existence de cette crainte élémentaire à chaque étape du développement de la civilisation. Elle a indéniablement été à l'origine d'actions individuelles et de dispositifs sociaux qui rendent la vie actuelle plus supportable qu'à certainés époques du passé. Mais l'homme ne pourra vraisemblablement jamais étouffer ses motivations les plus primitives. Elles resurgiront toujours.

La réaction de peur panique que l'agitateur jouant sur le clavier de l'égalitarisme peut déclencher, aujourd'hui plus que jamais, dans l'esprit d'un homme accusé de commettre une injustice du point de vue social ne prouve ni la justesse de l'accusation,

ni la viabilité du système social et économique auquel cet homme effrayé est sommé de donner son approbation. Il n'ose même plus se demander si ce système apaisera au moins sa mauvaise conscience et les souffrances des cœurs dont, à sa grande honte, il a provoqué l'envie.

Digitalizado com CamScanner

Chapitre 20

L'envie dans le rôle de percepteur

Les démocraties aussi bien que les dictatures ont tendance à jouer de l'envie que, dans tous les peuples, chacun éprouve à l'égard de chacun, pour obtenir la plus grande honnêteté possible en matière d'impôts. Aux U.S.A., le secret qui couvre les déclarations de revenus est certes protégé, mais lorsque, voici quelques années, *Time Magazine* exprima quelque étonnement à propos du fonctionnement du système des impôts directs, il conclut en déclarant sans circonlocutions que les faits rapportés étaient dus à l'envie qu'éprouvait chaque contribuable vis-à-vis de tous les autres, car ils se surveillaient tous réciproquement. On connaît peut-être moins les méthodes douteuses de l'administration fédérale des finances des U.S.A. qui (nous l'avons observé d'année en année depuis quinze ans) publie chaque printemps avant la date limite de dépôt des déclarations de revenus le chiffre des récompenses qu'elle a attribuées aux dénonciateurs. Il n'est pas rare non plus de voir dans les journaux des caricatures ou des photos montrant un homme visiblement mal intentionné regardant par-dessus l'épaule du contribuable. Légende : Sois honnête, l'envieux te surveille !

Fait remarquable : au cours du siècle dernier, des gens comme Jeremy Bentham par exemple n'ont pas hésité à recommander le recours calculé à l'envie comme moyen de faire rentrer l'impôt. Ainsi Bentham demanda que l'État invente des procédés d'imposition facilitant la mobilisation de l'envie qui jouerait

Digitalizado com CamScanner

alors le rôle d'un inspecteur sans rien coûter. Bentham pensait par exemple au succès et à la facilité de perception d'un impôt spécial appliqué aux banquiers : « Au cas où le motif le plus pertinent de créer un tel impôt serait l'antipathie vis-à-vis de ce groupe [les banquiers]... autrement dit l'envie [ill-will] et non la nécessité d'augmenter les ressources de l'État... l'importance de la somme exigée constituerait une recommandation pour les intéressés et on ne devrait tenir compte d'aucun élément susceptible de leur valoir un rabais[1]... ». De nos jours, cette méthode aurait probablement du succès aux U.S.A. si on l'appliquait aux médecins qui, depuis des décennies, sont les têtes de Turc d'un public mû par l'envie. Notons par ailleurs que la mise à la disposition du public des déclarations de revenus existe dans les cantons suisses où règne la démocratie la plus parfaite. Partout on peut demander, sans avoir à se justifier, ce que gagne votre voisin ou votre concurrent et à combien s'élève sa fortune. Mais une petite commune des environs de Lucerne va encore plus loin. À Wolhusen (et dans quelques villages des environs) une liste de tous les habitants avec l'indication de leurs revenus et de leur fortune est imprimée et mise en vente ; ce sont les enfants des écoles qui vont de porte en porte la proposer. Dans les semaines qui suivent sa parution, les sujets de conversation inspirés par la méchanceté ou l'envie ne manquent pas. J'ai sous les yeux la liste de 1964. Elle commence par A.A., ouvrière d'usine qui possède une fortune de 2 000 F et un revenu imposable de 3 400 F. À la même page, on trouve le Directeur B. avec une fortune de 270 000 F et un revenu de 45 400 F. Deux paysans portent le même nom ; l'un, J.B. possède 153 000 F et gagne 9 100 F ; pour l'autre les sommes correspondantes ne sont que de 3 000 et 2 000 F. La liste est particulièrement intéressante aux endroits où fortune et revenu ont dû être « évalués par la Commission spécialisée » et où par conséquent le contrôle par l'envie des concitoyens a dû être particulièrement bienvenu. On y trouve par exemple le Dr J.B. avec un avoir de 469 000 F et un revenu annuel de 75 600 F alors que le dentiste J.F. n'a pas de fortune mais a tout de même gagné

41 500 F dans l'année. Un autre dentiste n'arrive qu'à 20 000 F cependant que le photographe gagna 17 400 F dans l'année. Le propriétaire du cinéma est à peine mieux loti que celui d'une entreprise de jardinage. L'imprimeur, le boucher, le peintre, le directeur d'une compagnie de taxis et le maître couvreur sont sensiblement au même niveau, soit environ 12 000 F l'an.

Cette liste coûte 3 F.S. ; elle ne porte pas de nom d'éditeur. D'après mes informations elle est publiée par le parti social-démocrate qui a demandé et obtenu l'accord de l'Assemblée communale. Dans ce cas de figure comme dans bien d'autres, certaines personnes peuvent détourner à leur profit la pression sociale escomptée qui aurait son origine dans l'envie potentielle des citoyens. On nous a raconté que, dans cette commune, des fermiers ayant une fille à marier ou des gens désirant obtenir un crédit déclarent des fortunes et des revenus bien plus élevés qu'ils ne le sont en réalité. Ils acceptent de bon cœur le surcroît d'impôts que leur geste entraîne pour eux et qu'ils n'auraient pas à payer en cas de déclaration exacte.

L'imposition progressive

Une enquête effectuée aux États-Unis, mais qui remonte malheureusement à vingt ans déjà a révélé le fait suivant : lorsqu'on demande aux gens faisant partie des classes les plus modestes de la population quel devrait être le montant de l'impôt sur le revenu correspondant à divers échelons de rémunération, on constate qu'à partir d'un salaire de 10 000 dollars et au-delà, les personnes interrogées estimaient « corrects » ou « justes » des impôts très inférieurs à ceux que l'État prélevait réellement à l'époque[2].

D'autres recherches concernant le « sens de la justice » chez les pauvres dans le domaine des impôts sur le revenu n'ont pas, elles non plus, découvert d'arguments empiriques justifiant la « nécessité politique » de taux d'imposition allant jusqu'à 90 %. Même s'ils font partie des plus défavorisés, les gens simples,

Digitalizado com CamScanner

y compris ceux qui envient « les autres, là-haut » ne peuvent pas imaginer que quelqu'un soit tellement riche qu'on puisse en toute légalité lui prendre plus de 50 % de ce qu'il a.

Ce qu'il y a de plus étrange dans cette question de l'impôt fortement progressif, c'est l'affirmation selon laquelle il est nécessaire sociologiquement ou politiquement, c'est-à-dire pour des motifs extérieurs ; et on avoue simultanément que du point de vue fiscal les taux les plus élevés rapportent des sommes insignifiantes. Quelles exigences d'égalitarisme, quelle envie doivent-ils donc apaiser en fait ? Certainement pas celles des couches de la population incapables d'imaginer même en rêve qu'un État, quel qu'il fût, puisse enlever de telles sommes à quelqu'un au titre de l'impôt.

Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale grosso modo, on a fixé dans certaines démocraties occidentales des taux d'impôt sur le revenu et sur l'héritage qui n'ont pas, il faut bien le dire, créé sur terre le paradis de l'égalité, mais qui en revanche ont eu dans certains cas un effet presque équivalent à la pure et simple confiscation d'une fortune. De telles mesures ont été la plupart du temps l'œuvre de gouvernements socialistes qui ont répondu par là aux demandes explicites de leurs intellectuels (par exemple de journalistes ou analystes comme Harold J. Laski ou Sidney et Béatrice Webb) en même temps qu'ils croyaient satisfaire un besoin essentiel d'une large part de l'électorat. Dans le cadre de telles mesures, les taux d'imposition adoptés en Grande-Bretagne sont très proches de ceux des États-Unis et pourtant, comme nous le savons aujourd'hui, l'envie observable dans le groupe aux revenus les plus bas aux U.S.A. est nettement moins vive que celle du groupe anglais correspondant, aussi bien depuis 1950 qu'auparavant.

Contrairement à ce qui se passe en Angleterre, en Autriche et dans les pays Scandinaves, les démocraties telles que les U.S.A., la République fédérale d'Allemagne et la Suisse ont déjà réduit la progressivité de l'impôt sur le revenu. En tout état de cause, elle n'est plus au centre des débats. Toutefois, même dans ces pays, le fait qu'on doive tenir compte d'une envie présumée est l'un des

facteurs – et non des moindres – qui entrent dans l'élaboration des lois fiscales. Si l'impôt sur le revenu en Suède (1960) était plafonné à 25 %, le ministère des finances ne perdrait que 2 % du total de ses rentrées. Un taux maximum de 45 % – au lieu du taux actuel de 65 % – n'entraînerait qu'une perte de 45 millions de couronnes (sur un total de 16,5 milliards). Aux États-Unis, l'impôt progressif sur le revenu de 1962 a rapporté, dans la tranche supérieure à 30 %, 6,4 % du produit total, dans celle qui dépassait 50 %, 1,9 % dans celle de plus de 60 % seulement 0,9 %. Les tranches entre 75 et 91 % n'ont donné que 0,2 %. Et pourtant, même les gouvernements conservateurs succédant à un pouvoir de gauche ne peuvent pas en général changer grand-chose à la progressivité brutale des taux. La crainte de l'envie qu'éveillerait prétendument parmi les électeurs une modification de l'échelle est trop forte.

Si l'on demande aux partisans de la progressivité exorbitante quelles sont leurs motivations, les plus compréhensifs d'entre eux admettront le plus souvent que du point de vue fiscal cette mesure a des résultats tout à fait négligeables. Selon eux la raison d'être de cette confiscation (quel que soit le nom qu'on lui donne) est l'idéal d'égalité. Ils voudraient qu'on s'en rapprochât un peu, au moins symboliquement. Si l'on détruit cet argument en invoquant par exemple la non-élasticité de la demande concernant certains produits de luxe ou bien la similitude des habitudes de consommation dans la classe moyenne et les milieux les plus aisés, phénomène qui saute aux yeux, à tout le moins aux U.S.A., on entend toujours la même réponse : par la progressivité brutale, c'est contre les inégalités dans la répartition du *pouvoir* qu'on lutte. Il n'est pas bon qu'un seul citoyen dispose du pouvoir lié à une grande fortune. À ce point du raisonnement, le partisan de l'égalitarisme oublie bien entendu qu'un député, un fonctionnaire ou un manager moyennement rétribué possède un pouvoir bien plus étendu qu'un homme qui a gagné ou hérité des sommes énormes. Le « pouvoir » des quatre ou cinq experts qui, dans une démocratie telle qu'elle se présente aujourd'hui, peuvent proposer le niveau à partir d'où la progression d'un impôt prend des dimensions qui l'assimilent à la confiscation

Digitalizado com CamScanner

pure et simple est indéniablement plus fort que celui de la veuve à qui son mari a légué quelques millions.

Le motif qui anime les défenseurs de l'impôt fortement progressif (eux parlent le plus souvent de nécessité politique ou éthique destinée à ménager la prétendue susceptibilité de la « masse ») a été ces derniers temps désigné par son nom dans la littérature spécialisée : c'est l'envie[3]. Elle va souvent de pair, comme nous l'avons vu au chapitre 18, avec l'économie d'assistance. Mais quand on étudie certaines coutumes des primitifs s'appliquant à l'homme favorisé par la chance ou un peu plus riche que ses semblables, on voit bien que nos bons apôtres n'apportent guère de progrès ni d'idées modernes, mais au contraire nous font régresser, fait assez répandu dans la politique contemporaine, jusqu'au niveau des motivations des peuples retardés. On voit par conséquent que l'envie peut prendre des formes institutionnelles, qu'il s'agisse de millions de dollars, de livres ou de marks ou simplement de quelques douzaines de coquillages.

L'un des témoignages les plus étranges et des plus anciens de l'envie mais qui présente pourtant une grande analogie avec cet ensemble de sentiments éprouvés par nos contemporains qu'ils appellent « justice sociale », est l'agression muru chez les Maoris en Nouvelle-Zélande.

Un coup d'œil rétrospectif pour mieux comprendre la progressivité brutale

Personne n'était ni très riche, ni très pauvre parmi les premiers hommes qui peuplaient la Nouvelle-Zélande. Cette égalité matérielle s'étendait jusqu'aux chefs qui bénéficiaient, il est vrai, d'avantages économiques, mais qui devaient sans cesse faire de grosses dépenses – ils étaient tenus par exemple de pratiquer l'hospitalité – ce qui rendait difficile l'accumulation de richesses.

Le sens premier du mot *muru* en maori est « piller », et plus précisément piller le bien de ceux qui ont commis un acte

préjudiciable à la communauté. Il n'y aurait rien à redire à cela dans une société privée d'organisation judiciaire. Mais on reste pensif devant la liste des « crimes contre la société » qui étaient châtiés par une agression muru. Un homme possédant un bien quelconque dont le pillage aurait été rentable pour la communauté pouvait s'attendre à coup sûr d'être victime d'un *muru* si l'un des siens, quelque lointain que fût leur degré de parenté, avait commis le moindre méfait. On a d'ailleurs pu observer un phénomène similaire en Europe à l'occasion des procès de sorcellerie. Lorsqu'un Maori était victime d'un accident qui le rendait invalide pour un temps, il subissait le *muru*. Au fond, le moindre écart par rapport à la norme quotidienne, la moindre manifestation d'une particularité, fût-ce dans le malheur était un motif suffisant pour que la communauté tombe sur l'individu et ses biens personnels.

L'homme dont l'épouse commettait un adultère, les amis d'un homme qui venait de mourir, le père d'un enfant victime d'un accident, l'homme qui avait par mégarde allumé un feu d'herbes dans un enclos réservé aux sépultures (même si depuis un siècle plus personne n'avait été enterré là) et avait laissé s'étendre l'incendie, eux tous et cent autres pour des motifs différents pouvaient être dépouillés de ce qu'ils possédaient y compris de leur récolte et de leurs réserves de nourriture. Mais de même qu'il existe aujourd'hui en Amérique des gens fiers de devoir payer un fort impôt sur le revenu, il semble qu'il y ait eu des Maoris qui ont considéré l'agression *muru* comme une distinction, le signe de la haute estime, source d'envie, dont ils jouissaient[4].

L'agression *muru*, dont le déroulement comportait parfois une marche d'approche de plusieurs kilomètres était une attaque suivie de pillage, exécutée par des membres de la tribu qui, en poussant des hurlements sauvages, emportaient tout ce qui éveillait leur convoitise, allant même jusqu'à arracher du sol les légumes cultivés là[5].

Au début, à l'époque où les Maoris n'avaient pas encore reçu grand-chose des immigrés européens, il suffisait qu'un homme

Digitalizado com CamScanner

possède une hache ou une bêche pour qu'un cercle de regards envieux se forme autour de lui, guettant la première occasion qui permettrait de déclencher le *muru* de sorte qu'on pût lui voler « légalement » son outil[6].

La conséquence pratique de l'institution du *muru*, c'est que personne ne pouvait conserver le moindre bien meuble. Le désir d'obtenir quelque chose par le travail se perdit. Il était hors de question de résister à une agression *muru*. Dans le cas contraire non seulement on risquait d'être blessé mais, chose plus importante, on aurait été exclu de la participation à de futurs *murus*. Voilà pourquoi on se laissait dépouiller par la communauté en espérant que la fois suivante on serait de la partie. Le résultat final, c'est que la plupart des biens susceptibles de changer de place, un canot par exemple, circulaient de main en main pour devenir peu à peu propriété collective[7].

Se pourrait-il que de nos jours le citoyen d'une démocratie où règne un égalitarisme poussé à l'extrême souhaite – semblable en cela au Maori – pouvoir un jour, en application d'un programme particulier édicté par l'État, porter la main sur le portefeuille d'un homme plus riche que lui ?

Au vu de la coutume des agressions *muru*, il ne faudrait pas croire que les Maoris n'auraient eu qu'une notion très vague de la propriété privée. Bien au contraire. C'est à eux que nous devons le concept de tabou *(tapu)*, créé en vue de la protection des biens personnels. Quiconque occupait un rang un peu élevé pouvait rendre tabous tous ses biens meubles, vêtements, armes, bijoux, outils, etc., autrement dit interdire qu'un autre les touche ou les vole. Plus la situation sociale d'un tel homme était brillante, plus fort était son tabou. Il n'avait pas besoin d'emprunter quoi que ce soit et pouvait laisser traîner ses affaires aussi longtemps qu'il le voulait. Le tabou frappant un filet de pêche par exemple était réputé si puissant que seul son propriétaire pouvait s'en approcher[8].

Les Maoris admettaient aussi que des prestations inégales entre elles devaient être rétribuées inégalement. Ainsi, lors du partage des prises à l'issue d'une journée de pêche, la famille de

ceux qui avaient fourni des efforts particuliers recevait une part relativement plus importante[9].

Cet exemple nous montre une fois de plus combien il est faux de croire qu'il existe des types purs de sociétés respectivement « socialistes » ou « individualistes » ou de penser que l'histoire des sociétés progresse en ligne droite. En réalité, l'examen approfondi de toutes les communautés, sociétés et cultures humaines révèle des pulsions, des motivations et des amalgames de sentiments visant la réalisation de buts purement personnels, aussi bien que de fins extrêmement utiles à la communauté. Dans un pays où règne, de nos jours, une économie libérale, les voisins, les citoyens, les chefs d'entreprise sont à bien des égards plus aptes que les membres des sociétés primitives ou de la plupart des petites communautés villageoises d'Amérique latine ou du sud de l'Italie par exemple à se lancer dans des actions utiles au bien public. Etant donné qu'on peut toujours se demander si l'Autre ne tirera pas plus profit de « l'intérêt général » que l'on n'en tire soi-même, on ne peut se mettre à œuvrer tous ensemble pour le bien commun qu'une fois l'envie originelle suffisamment refoulée. L'envie de tous à l'égard de chacun, qui se déchaîne avec une rage aveugle ne s'en prend pas seulement aux bénéfices individuels et à la propriété privée : comme l'a montré l'observation de centaines de groupes humains, elle rend aussi impossible l'organisation d'entreprises dépassant l'intérêt particulier, ne serait-ce que la mise en exploitation d'une meilleure source d'eau pour tout un village[10].

En réactivant et en légitimant, souvent sur des « bases scientifiques » l'envie, de toute façon trop vive, qui règne dans une population (la remarque est valable en particulier pour certains jeunes États en voie de développement), les programmes socialistes poussés à l'extrême sapent ou retardent paradoxalement les efforts et les recherches sans lesquels on ne saurait amener plusieurs personnes à coopérer en se faisant réciproquement confiance pour atteindre des objectifs qui transcendent l'intérêt de l'individu[11].

Digitalizado com CamScanner

Chapitre 21

Révolutions sociales

Quelles révolutions sociales et quelle situations historiques offrent un champ libre à l'activité de l'envieux ? On peut distinguer les possibilités suivantes :

1° La révolution sociale, périodes pré- et post-révolutionnaires comprises, opère à l'aide du motif de l'envie ; elle est fondée sur lui.

2° L'envie peut devenir très intense dans un groupe déterminé, une secte, une minorité, éventuellement une classe sociale tout entière et engendrer une critique toujours plus vive de la société, susceptible de durer des siècles sans jamais aboutir à la révolution proprement dite. C'est dans ce cas précis qu'on pourra parler de ressentiment, cet état d'âme dans la composition duquel entre, précisément, selon Max Scheler et Nietzsche, un facteur important : la longue durée de l'impuissance.

3° L'envie peut jouer un rôle important et facilement vérifiable dans un groupe qui adopte une attitude critique vis-à-vis de la société – par exemple les « Américains for Democratie Action » aux États-Unis – sans pour autant se fixer pour but une révolution effective, mais plutôt une évolution engendrée par des réformes.

4° L'envie peut jouer un rôle dans l'élaboration de programmes économiques qui n'ont même pas besoin de viser des réformes structurelles définitives. Au moment de fixer le montant de la péréquation des charges en Allemagne après la Seconde Guerre mondiale, on tint compte, entre autres, d'un point de vue important :

Digitalizado com CamScanner

il ne fallait pas susciter l'envie de ceux qui avaient subi des dommages. Il ne s'agissait pas de soulager certaines détresses ni de payer des réparations avec l'argent rapporté par l'impôt que chacun, sans exception, est tenu de verser en proportion de ses revenus (comme dans d'autres pays qui devaient dédommager leurs victimes de guerre), mais d'une compensation que les mieux lotis (les habitants qui s'en étaient tirés à bon compte) devaient verser directement à ceux qui avaient perdu leurs biens ; on imposa à cette fin, selon des normes précises, les citoyens favorisés par la chance. Mais cette forme de correctif, même s'il doit avoir force de loi durant des années et rappeler à l'individu, voire à ses héritiers, qu'à un moment donné de l'histoire ils ont été plus heureux que d'autres, est loin de constituer une modification des structures sociales au sens où l'entendent les envieux, au contraire. En Allemagne de l'Ouest, la période de la péréquation des charges correspond, dans l'histoire économique de ce pays, à un important accroissement de la richesse ; à cette occasion certaines personnes – et parmi elles des gens qui étaient partis de zéro en 1945 – purent édifier des fortunes, n'étant pas entravées par l'envie de leurs concitoyens.

Au début des discussions sur la péréquation des charges on entendit, il est vrai, des gens exiger une nouvelle répartition des biens matériels qui n'avaient pas été détruits par la guerre (compensation en nature) mais on ne décèle aucune intention de nivellement dans les lois postérieures à la réforme monétaire de juin 1948. Les bénéficiaires de mesures de compensation touchèrent des indemnités proportionnelles à ce qu'ils avaient possédé avant la guerre. On voit donc comment une politique courageuse, à peine imaginable dans le passé, inspirée par l'idée de justice sociale, ne mène pas forcément à une situation théorique d'égalité, à une société d'hommes quasi égaux entre lesquels, soi-disant, ne régnerait plus aucune envie (ajoutons que la Finlande est le seul pays où eut lieu une péréquation des charges comparable à celle de l'Allemagne de l'Ouest ; les bénéficiaires en furent les habitants des territoires cédés à l'Union soviétique). Quelque action qu'entreprennent

les privilégiés, ou ceux qui ont réussi dans la vie, pour tenter d'enlever à l'envie toute légitimité, il faut se dire que leurs efforts n'auront jamais valeur absolue aux yeux de celui qui occupe le rang le plus bas de la société ou de son porte-parole. Quiconque s'oppose à l'envie régnant dans une société s'oppose au progrès social, aux innovations, à la justice, à une nouvelle répartition de la richesse, etc. L'agitateur apparaît toujours comme un homme plus juste, aux actes plus justifiés, que le défenseur d'un équilibre social. Ceci est probablement dû à une certaine vision politique des choses, basée sur l'affectivité. À y regarder de plus près, on ne comprend pas bien pourquoi celui qui veut avoir un objet qu'il ne possède pas (ou qui veut à tout le moins faire tout ce qu'il faut pour que les autres ne le possèdent pas non plus) devrait être moins hédoniste et moins égoïste que celui qui désire simplement laisser les biens et les richesses là où ils se trouvent. Il existe toutefois un cas particulier : celui où une modification de la répartition est une question de vie ou de mort pour les moins nantis, autrement dit quand il leur est impossible d'obtenir par une autre méthode ce qui est nécessaire à leur survie et que même un retard dans la satisfaction de leurs besoins élémentaires ne saurait être envisagé.

Situations révolutionnaires typiques

Dans son Histoire de l'économie politique en Allemagne (1874), Wilhelm Roscher s'est intéressé particulièrement au motif de l'envie dans les révolutions. Dans chaque grande crise révolutionnaire, il a découvert des sentiments et des espoirs nourris par le socialisme. Par socialisme, il entend propriété collective, notion qui dépasse de beaucoup l'esprit communautaire du groupe concerné et qui pour cette raison exige des mesures autoritaires. Dans la mesure où chaque révolution entraîne par définition un affaiblissement de l'autorité légitime, beaucoup de gens n'ont que trop tendance à croire que tout est permis à cette occasion. Roscher note l'apparition de sentiments socialistes par exemple

Digitalizado com CamScanner

en Angleterre à l'époque de Wiclif ou en Bohême pendant les guerres hussites[1].

Toutefois, selon Roscher, des doutes fondés au sujet de la légitimité du droit de propriété n'apparaissent que si trois conditions sont réunies :

1° Un face-à-face direct des riches et des pauvres donnant naissance à un désespoir teinté d'envie.

2° Une division très poussée du travail qui accroît les points de friction éventuels et permet de moins en moins aux gens peu ou mal instruits de saisir le lien entre prestations et rémunérations.

3° Une attitude irréaliste des classes inférieures dans leur exigence d'institutions démocratiques : contraste, par exemple entre leur droits théoriques et leur incapacité pratique à les exploiter à leur profit. Roscher voit de tels facteurs à l'œuvre dans la guerre des paysans. La fortune des Fugger et les bandes organisées de mendiants coexistaient. Les classes modestes étaient aux abois par suite de la dévaluation de l'or et de l'argent. De nombreux Allemands vivant à l'époque de cette guerre se plaignaient du luxe déployé par certains de leurs compatriotes et des importations. Plus le commerce extérieur prenait de l'importance, plus la division du travail s'accentuait. L'un et l'autre favorisaient un luxe qui s'étalait aux yeux de tous et excitait la convoitise des petites gens ; de surcroît, ceux-ci se méprenaient sur le sens de certains sermons des Réformateurs prêchant l'égalité de tous les chrétiens devant Dieu ; ils les interprétaient en les appliquant aux biens matériels.

Mouvements anticolonialistes

Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale on a vu apparaître à plusieurs reprises la même situation dans différents pays sous-développés – en Asie, en Afrique et en Amérique du Sud – où des révolutionnaires ont paradoxalement excité l'envie de la population contre les institutions et les personnes qui, il est vrai, pouvaient avoir suscité de l'envie, mais dont la seule présence avait aussi

été la garantie d'un développement économique réel : directeurs d'entreprises d'import-export, firmes étrangères, indigènes qui, par leurs prestations de services fournies à des moments décisifs avaient acquis une certaine aisance, etc. Le sociologue français, René Maunier, membre de l'Académie française des Sciences coloniales, qui a traité ce problème dans son grand ouvrage sur la sociologie de la colonisation, insiste sur le motif de l'envie d'une part chez les adversaires du « colonialisme », d'autre part dans les mouvements révolutionnaires anticolonialistes[2].

Les observations de Maunier concernaient surtout l'Algérie. Trente ans environ après la parution de son livre (la révolution algérienne ayant eu lieu dans l'intervalle) on trouve dans un article de la *Neue Zürcher Zeitung* une remarque qui se rapporte précisément au motif de l'envie :

« L'effondrement du monde de luxe dans lequel vivaient les étrangers en Algérie devrait être un sujet de satisfaction générale plutôt que de regret pour de vastes secteurs de la population musulmane, même si ses conditions de vie sont moins bonnes qu'auparavant [Toujours ce critère fondamental permettant de reconnaître le motif de l'envie] du fait que les anciens patrons s'en vont et ferment boutique. En tout état de cause, ces gens ne peuvent pas vivre plus mal que ce qui fut leur lot jusqu'à présent sans mourir de faim. L'État, leur nouveau patron, sera toujours à même – avec l'aide de céréales données par l'Amérique entre autres – de maintenir, voire d'améliorer ici ou là ce niveau de misère dans laquelle les grandes masses du pays ont toujours vécu. Mais cet État, en sa qualité de nouveau chef d'entreprise, sera incapable, selon toute vraisemblance de faire produire au pays des excédents et des bénéfices comparables à ceux que l'économie privée réalisait[3]. »

Digitalizado com CamScanner

Cibles de l'envie en période prérévolutionnaire

J'ai l'impression que depuis la Seconde Guerre mondiale c'est encore en Angleterre, plutôt qu'aux U.S.A. et en Allemagne de l'Ouest, qu'il est possible d'observer une envie dont les classes moyennes seraient directement l'objet. Fait symptomatique : dans les années cinquante, les Anglais qui envoyaient des lettres aux directeurs de journaux, criaient haro sur la *middle class* bien plus souvent que sur les *upper classes*. Il est à supposer que, pour un membre de la classe ouvrière, la classe moyenne, plus proche de lui, suscite plus de scandale qu'une lointaine classe aristocratique. En général, les esprits envieux semblent choisir des cibles concrètes, par exemple les médecins, les entrepreneurs, les boulangers (durant la Révolution française, tous ceux qui exerçaient un métier ou un commerce en rapport avec la production et l'écoulement de produits alimentaires), les banquiers. Il faut être capable de réfléchir en termes abstraits pour s'exciter sur les capitalistes, la classe moyenne, etc. en général : on ne sait pas très bien comment se les imaginer.

L'envie concentre ses traits sur une victime concrète : c'est une de ses spécificités ; il en résulte presque toujours, malheureusement, que le politicien, l'agitateur, le propagandiste est amené à désigner un bouc émissaire et à le stigmatiser : les changeurs, les juifs, les marchands de légumes, et ceci même si son but est de diriger d'une manière plus générale sur les gens en place la rancœur du groupe social qu'il manipule à des fins politiques.

Les images chocs et les motifs d'indignation dont se nourrit l'animosité conduisant à la révolution sont étroitement liés à leur époque. Le même acte peut être jugé de deux manières : s'il est accompli par une petite minorité, certains le considèrent presque comme moralement justifié, même s'il s'agit de la plus cruelle des terreurs imposée par une révolution ; mais s'il est le fait de la masse ou plus exactement de ceux que la révolution a émancipés, c'est tout juste si on le fait entrer avec un soupir d'ennui dans la statistique de la criminalité.

Certains lecteurs connaissent sûrement la scène poignante décrite par Charles Dickens, où les tensions sociales précédant la Révolution française apparaissent quand le carrosse du marquis renverse accidentellement un enfant de la plèbe de Paris. Ce marquis s'arrête, malgré tout, et jette aux parents un louis d'or, acte de générosité dont sont bien incapables de nos jours les « hit and run driver » ou chauffards qui se rendent coupables du délit de fuite, sans égard pour leurs victimes, des douzaines chaque jour. Quelles que soient les explosions sociales que nous réserve encore l'avenir, une chose est sûre : les historiens *ne compteront pas* au nombre des faits qui les auront provoquées l'arrogance et la sécheresse de cœur dont font preuve certains chauffeurs, massacreurs de piétons. À une époque où le plus lamentable des blousons noirs – en Amérique, le premier clochard venu – peut se lancer sur les routes à bord d'un véhicule à essence, un délit de fuite consécutif à un meurtre perpétré avec une voiture ne peut plus être utilisé pour la fabrication de dynamite sociale. Pour que l'indignation du public puisse se cristalliser autour d'un point précis, il lui faut bien autre chose.

Le point de vue égalitariste joue donc un double rôle dans la genèse d'une révolution : d'une part, toutes les formes de propriété ne peuvent être dénoncées et qualifiées d'intolérable provocation aussi longtemps qu'elles sont dans les mains d'un petit nombre ; d'autre part les délits, les méfaits et les crimes ne conservent pas indéfiniment leur force explosive sociale : ils la perdent à partir du moment où toutes les classes ou plusieurs d'entre elles détiennent le moyen de les perpétrer. Chasser à courre le renard passait encore, il y a quelques années, aux U.S.A., pour l'un des derniers privilèges de la haute aristocratie : de nos jours, en Angleterre, même les mineurs de fond pratiquant l'équitation se livrent à ce sport[4].

La criminologie a reconnu que si, d'une part, les crimes banals dont on entend parler tous les jours vont de pair avec la civilisation dans le cadre de laquelle ils sont commis, celle-ci définissant sous le terme de « crime » un comportement déterminé dans des conditions déterminées, d'autre part les méfaits, les forfaits perpétrés

Digitalizado com CamScanner

contre ce qu'on appelle « le sentiment populaire non perverti », terme dont chaque révolution se sert à des fins de propagande, sont eux aussi tout à fait relatifs. En posant cette dernière affirmation, nous ne voulons pas parler du sans-gêne cynique de la plupart des grandes révolutions qui reprennent et pratiquent, immédiatement ou au bout de peu de temps, les mesures arbitraires ou les dénis de justice sur lesquels elles fondaient auparavant leurs accusations. Nous pensons à des périodes plus longues et voulons attirer l'attention sur des faits moins manifestes. Il n'y a pas que les gouvernements issus d'une révolution à faire, très vite, des fautes de leurs prédécesseurs des vertus : de nos jours, des individus peuvent, dans la mesure où ils n'appartiennent pas à une tranche précise et restreinte de la société, se permettre à l'égard de leurs semblables des provocations, des injustices et des délits qui auraient jadis suffi à déclencher une révolution ; or en se conduisant ainsi, ils ne courent aucun danger si ce n'est celui de se voir imposer des peines légères. Le chantage permanent que certains syndicats américains exercent sur le public et qui ne saurait être justifié par une quelconque détresse dans laquelle se trouveraient leurs adhérents, offre un exemple frappant de la manière dont une forme d'oppression sociale peut, petit à petit, passer pour normale.

Tirant probablement la leçon de ses propres expériences, Francis Bacon témoigne d'une profonde compréhension du rôle de l'envie dans la phase qui précède une révolution quand il dit que l'envie publique peut avoir aussi ses bons côtés : ainsi lorsqu'elle exerce sa pression sur le tyran. L'envie s'exprimant au nom du bien public (c'est ainsi qu'on pourrait traduire « public envy ») est selon Bacon un symptôme de mécontentement :

« Dans la structure de l'État, elle est comme une maladie, une plaie infectée. De même qu'une infection peut se propager dans les parties du corps demeurées saines et les corrompre, de même l'envie publique, pour peu qu'elle ait pénétré dans les rouages d'un Etat, peut s'étendre jusqu'aux meilleurs actes du gouvernement et leur donner une mauvaise odeur. C'est pourquoi il est vain de mêler

[aux mesures désapprouvées par le peuple] des initiatives méritant son adhésion ; car agir ainsi témoigne seulement de faiblesse et de crainte devant l'envie. Pareille attitude est d'autant plus néfaste qu'il en va pour elle comme pour les infections : c'est quand on les redoute qu'on les provoque le plus sûrement. »

Ce que, dans ce texte, Bacon fait observer fort justement à propos du rôle de l'envie dans la période précédant une révolution est le fait suivant : à partir du moment où les mécontents ont réussi à focaliser la défiance, l'envie et le ressentiment publics sur des mesures et des dispositions gouvernementales impopulaires précises, il est vain de vouloir détourner le « mauvais œil » grâce à un mélange de décisions populaires et impopulaires. Dès que les hommes au pouvoir montrent qu'ils redoutent l'envie, ce sentiment s'amplifie et renverse les dernières barrières qui s'opposaient encore à l'insurrection.

L'analyse de différentes révolutions, y compris les plus proches de nous montre combien Bacon a vu juste en insistant sur le rôle de la crainte éprouvée par les gouvernements vis-à-vis de l'envie dans le déclenchement final de la rébellion.

Bacon conclut ses réflexions sur l'envie publique en faisant observer qu'elle semble viser particulièrement les fonctionnaires occupant des postes clés et les ministres, plutôt que les rois et les États eux-mêmes. Il lui faut donc chaque fois une personne dont les actes peuvent être analysés et critiqués dans le détail. Mais, toujours selon Bacon, il existe une loi incontournable : lorsque l'envie éprouvée à l'égard d'un ministre est très vive mais que le ministre n'est que très partiellement responsable de ce sentiment ou bien lorsque l'envie s'étend à tous les ministres et à tous les agents d'un gouvernement, elle est susceptible de s'étendre, fût-ce sous une forme latente, à l'État en soi. Autrement dit : un divorce absolu entre État et porte-parole de l'envie publique[5].

Digitalizado com CamScanner

Propos d'Oswald Spengler sur la révolution

Parmi les écrivains contemporains, c'est peut-être Oswald Spengler qui, dans son ouvrage polémique *Années décisives* a attiré avec le plus de force l'attention sur le rôle de l'envie dans les révolutions. Le livre parut en juillet 1933, mais, d'après les déclarations de l'auteur, il aurait déjà été imprimé jusqu'à la page 106 avant le 30 janvier*. Et dans ces pages on trouve l'une des critiques les plus mordantes qu'on connaisse du révolutionnaire mû par l'envie et incitant les autres à ce sentiment ; les termes dont se sert l'auteur s'appliquent exactement aux hommes et aux couches sociales qui représentent le national-socialisme dans toute sa pureté. Spengler a dû en avoir conscience ; dans un passage, il parle même des gens sans caractère qui dissimulent leur envie derrière la façade de l'orgueil national. Toutefois dans sa préface, il salue la prise de pouvoir du 30 janvier, car elle contrecarrait selon lui une évolution contre laquelle il avait mis en garde ses lecteurs. Sur ce point, Spengler a dû croire vraiment, comme tant d'Allemands dans les premiers mois du nouveau régime, que la solidarité sociale et nationale embrassant tous les aspects du nouveau Reich apaiserait aussi les conflits de classes inspirés par l'envie.

Il est hors de doute qu'en 1933, nombreux furent ceux qui considérèrent Hitler avant tout comme un moindre mal, car son programme semblait propre à tempérer, au sein de la société allemande, la lutte des classes, attisée par les partis de gauche spéculant sur l'envie, une envie qui avait inspiré un véritable effroi aux possédants dans l'Allemagne des dernières années de la République de Weimar et au début de la crise économique mondiale.

Après la prise du pouvoir, la propagande nationale-socialiste abandonna très vite, fait symptomatique, ses propos égalitaristes et ses arguments contre la lutte des classes pour détourner l'envie,

* Date de la prise du pouvoir par Hitler. *(N.d. T.)*

toujours présente dans la société et toujours aussi intense, en direction des juifs et des nations « possédant des colonies ».

Aucun autre texte n'atteint le degré d'émotion et d'amertume auquel s'élève Spengler dans sa philippique contre les ingénieurs de l'envie. Son langage est à peine supportable pour nous, ses lecteurs. Mais au fond il ne dit rien de plus que ce que nous trouverions chez A. de Tocqueville, Nietzsche, Max Scheler, Georg Simmel, Ortega y Gasset ou Jacob Burckhardt au sujet de l'envie depuis la Révolution française et en particulier sur son action corrosive dans la démocratie socialiste. Spengler ne voit que l'envie éveillée dans les cœurs simples et non encore corrompus par certains types d'écrivains cyniques et sachant ce qu'ils veulent. Il a probablement raison de penser qu'un artisan d'autrefois, conscient de son rang social et parfaitement intégré à la cité, ne ressentait pas d'envie à l'égard de la maison de patriciens où il avait à faire occasionnellement. Aussi longtemps qu'un agitateur n'intervient pas, l'envie reste limitée le plus souvent aux hommes ou aux groupes appartenant aux classes sociales les plus proches. Pour envier des classes ou des groupes plus lointains, les esprits qui bornent leur horizon à la vie quotidienne ont besoin de quelqu'un qui leur montre le chemin, qui leur propose sa propre expérience.

Mais Spengler ne va pas plus loin et ignore le rôle plus général de l'envie et son importance chez les peuples primitifs qui n'avaient certainement pas encore été pervertis par des agitateurs. Il stigmatise avec un mépris cinglant les prêtres de toutes les confessions qui sous le manteau de la religion donnent libre cours à leur envie face à la société. Son regard de sociologue a reconnu avec justesse le tour de passe-passe qui a élevé certains concepts ou certains types humains idéalisés au rang de divinités de l'envie : l'« ouvrier » vu abstraitement peut et doit être un égoïste, mais non le paysan, l'artisan ou le travailleur intellectuel.[6] Il est étonnant de voir que cette sympathie acquise d'avance pour des groupes particuliers de la population est demeurée vivace et trouve toujours crédit alors que, depuis longtemps, ce sont d'autres groupes qui sont en perte de vitesse économiquement parlant.

Digitalizado com CamScanner

Rôle des envieux dans les innovations

H.G. Barnett analyse le rôle que jouent l'envie et le ressentiment au cours de révolutions et d'émeutes chez les individus peu favorisés par la nature ou la société ; en sa qualité d'anthropologue spécialisé dans l'étude des cultures, il a observé de tels processus chez les primitifs et dans des groupes humains à l'extérieur de l'hémisphère occidental.

Selon lui, le ressentiment (il emploie indifféremment ce terme et le mot envie), apparaîtrait dans des sociétés où les classes sociales sont nettement définies ; il serait éprouvé par les personnes n'acceptant pas, dans ce cadre, leur position d'infériorité. Barnett note toutefois que ni les différences de classes ni même les marques d'honneur attachées à une classe déterminée ne suffisent à engendrer l'envie. Elles ne provoqueraient pas automatiquement cette réaction : il faudrait, pour les déclencher, qu'un tiers, ayant en vue une fin précise, pousse les intéressés à se comparer avec les favorisés de la fortune. Des individus isolés dont la situation personnelle est particulièrement défavorisée (« métis, orphelins, bâtards, femmes répudiées, septième enfant de septième enfant ») peuvent également devenir des points autour desquels se cristallise le mécontentement de groupes importants ou de couches entières de la population.

En outre, Barnett ne pense pas que la réaction d'envie provoquée par la découverte d'une discrimination soit un phénomène allant de soi. Car la discrimination en tant que telle serait une idée qui, comme toutes les idées, constituerait, dans un premier temps, une nouveauté aux yeux de certaines personnes. Et Barnett affirme que pour atteindre leurs buts, la démocratie et le communisme ont tendance à utiliser des arguments socio-politiques attirant l'attention sur les discriminations effectives ou imaginaires.

Dans son ouvrage fondamental consacré au rôle essentiel de l'innovation dans l'évolution des cultures, Barnett a décrit en détail le rôle de l'envieux lors de l'adoption d'une nouveauté. Il n'existe, on peut le dire, aucune société offrant à tous une totale

égalité de chances. Au fond, à l'intérieur d'un groupe il ne peut y avoir d'objets et de valeurs excitant un désir que dans la mesure où ils sont moins nombreux que les membres du groupe susceptibles de les désirer. Par ailleurs, les lois écrites ou non écrites de tout groupe interdisent qu'on se batte sans merci pour la possession d'objets convoités. Pendant que le plus grand nombre se contente de son lot, il se trouvera toujours quelques individus pour éprouver du ressentiment. Barnett les dépeint ainsi :

« Contrairement aux autres que rien ne saurait contrarier, eux sont convaincus d'être les pauvres diables. Refusant le rôle qui leur reviendrait normalement, ils lorgnent vers ceux que la chance a favorisés. Ils sont envieux et pleins de ressentiment vis-à-vis de ceux qui bénéficient d'avantages auxquels eux n'auront jamais accès. Ils sont incapables de se contenter de leur sort. À l'inverse de ce qui se passe pour les gens qu'ils envient, c'est-à-dire ceux que leur état satisfait, eux sont extrêmement réceptifs à tout changement susceptible, au minimum, de favoriser un réajustement des chances ou, mieux encore, de porter les envieux aux plus hauts rangs de la société tout en rabaissant les enviés[7]. »

En règle générale, l'envieux a d'ailleurs moins à perdre que l'homme comblé. Il lui est facile d'approuver des changements comportant des risques. Partant des affirmations de Barnett, on peut donc avancer l'opinion suivante : étant donné que, d'une part, aucune tradition culturelle ne peut faire que tous, dans un groupe, soient simultanément et également satisfaits, et étant donné d'autre part que dans presque tous les groupes il existera toujours un petit nombre de personnes plus envieuses que la moyenne, il en résulte que, dans toute société, il se trouvera toujours quelques rebelles en puissance par qui une innovation pourra être introduite. Il est d'ailleurs tout à fait pensable qu'à long terme une société tire avantage d'innovations qui, à l'origine, n'ont pu s'implanter que par le biais de personnes débordant de ressentiment. Autrement dit : l'homme que sa hargne envieuse a réduit au rôle de personnage marginal, mais qui de ce fait a échappé à une pression sociale opposée à tout changement peut, dans certaines circonstances, introduire des

Digitalizado com CamScanner

innovations qui se révèlent valables, et, une fois adoptées, profitent au bout d'un certain temps à *la* société, à *l'*élite qu'il projetait d'attaquer. C'est le cas, par exemple d'un membre insurgé mais aussi méprisé d'une tribu primitive qui, le premier et dans un geste ostentatoire se fait vacciner et soigner par un médecin occidental pour faire la nique aux griots de son peuple. Mais son « audace » et le succès de son entreprise incitent d'autres membres du clan à l'imiter et c'est ainsi que des mesures sanitaires médicalement fondées pénètrent dans le pays. En l'occurrence donc (et compte non tenu d'autres suites entraînées par sa décision) l'envieux « qui toujours veut le mal »* a obtenu un bien pour son groupe.

Des cas analogues peuvent se présenter quand par exemple une industrie, une clinique ou tout un territoire stagnent du point de vue économique parce que leurs personnages clés sont satisfaits de la structure du pouvoir et répugnent à l'innovation. Seul un entrepreneur ou un manager moins heureux dans ses entreprises que ses confrères, marginalisé et surtout poussé par le ressentiment à l'égard des autres prendra le risque d'introduire une innovation hautement insolite car, en tout état de cause, il n'a pas grand-chose à perdre. Contre toute attente, son initiative a un tel succès que l'ensemble de la branche ou de la région l'imite, ce qui a pour résultat une détente dans l'atmosphère en général et l'adoption d'autres nouveautés.

Contacts entre civilisations

Une forme particulière de révolution se produit lorsqu'il y a contact entre deux formes de vie. Chaque fois qu'une civilisation primitive ou moins évoluée est entrée en contact avec la civilisation européenne ou américaine, la majorité des indigènes qui firent acte de loyauté envers les représentants de l'Occident étaient des personnes qui, pour une raison quelconque, ne pouvaient pas

* Citation du *Faust* de Goethe. *(N.d.T.)*

bénéficier pleinement des acquis de leur propre civilisation. Barnett cite deux tribus d'indiens, les Yuroks et les Tsimshians, chez qui la tradition exigeait qu'on fût l'héritier de certains privilégiés si l'on voulait acquérir une position sociale et politique en vue. Quiconque était venu au monde sans ces privilèges avait fort peu de chances d'accéder à la considération et à un rang élevé. Or ce furent précisément des hommes placés dans ce cas qui se désolidarisèrent les premiers de la tradition et adoptèrent les coutumes et les croyances de l'homme blanc.[8]

Barnett raconte que, séjournant chez les Yuroks avant la Seconde Guerre mondiale, il entendit personnellement des membres de la tribu demeurés fidèles à la tradition rendre l'homme blanc *et* leurs frères de race des classes inférieures responsables des conditions de vie difficiles dans lesquelles ils se trouvaient, car ces derniers avaient dès le début singé la civilisation étrangère. Dans le même ordre d'idées, des études sur les contacts entre cultures à l'intérieur de sociétés divisées en castes ont montré qu'en règle générale les castes relativement basses (mais non les plus basses) manifestent plus rapidement que les autres leur intérêt pour une civilisation étrangère.

On peut logiquement reprocher à la doctrine chrétienne de l'égalité entre les hommes et à la démocratie en politique d'avoir éveillé des sentiments de révolte et d'envie chez les êtres peu favorisés par le sort, en particulier lorsque, par suite d'une rencontre entre deux cultures, ces idées ont été introduites directement dans une société où les couches de la population étaient rigoureusement séparées les unes des autres. Mais Barnett rappelle à juste titre que l'attitude typique de l'aristocratie s'opposant à toute innovation venue du dehors et l'enthousiasme de la plèbe à adopter ces nouveautés ont toujours existé, quels que soient par ailleurs les principes moraux, politiques ou religieux des envahisseurs. Ainsi, par exemple, durant la Seconde Guerre mondiale, les Japonais occupant l'archipel des Palaus n'ont pas le moins du monde cherché à implanter l'idée d'égalité entre tous les hommes dans une population à l'esprit de caste très développé. Au contraire : ils la nièrent par leur propagande

Digitalizado com CamScanner

et leurs pratiques. On enseigna aux enfants des Palaus que leur race était inférieure à celle des Japonais. De même, les Japonais ne trouvèrent rien à redire à la hiérarchie locale basée sur le statut social des familles et le respect de l'âge : elle correspondait à la leur. Mais, comme les chercheurs américains – et Barnett à leur tête – durent le constater après la reconquête de l'archipel, les suites de l'occupation japonaise furent les mêmes que partout ailleurs : seules les familles occupant par tradition un rang élevé avaient conservé les us et coutumes primitifs.[9]

Barnett donne deux exemples tirés de l'histoire de la missionarisation. Le premier se rapporte à l'installation des Mormons chez les Maoris de Nouvelle-Zélande : les prédicateurs trouvèrent une voie d'accès à la civilisation de ce peuple primitif en s'appuyant sur ceux des chefs qui avaient été vaincus dans les luttes internes pour le pouvoir local. Barnett résume sa thèse en une phrase :

« Certains hommes envieux innovent pour compenser leurs déficiences physiques, économiques, etc. ; d'autres, souffrant des mêmes handicaps, trouvent ces innovations utiles et intéressantes bien avant que leurs rivaux satisfaits en fassent autant[10]. »

Nous devons toutefois nous demander si Barnett, parlant des « hommes envieux » *(envious men)* à qui il attribue un rôle aussi important dans l'innovation, ne pense pas plutôt à des personnes qui, pour quelque motif que ce soit, adoptent une attitude froide et réservée face à leur propre civilisation, leur tradition et l'élite au pouvoir dans leur groupe. Un léger sentiment d'envie peut certes les amener à dire « s'il en est ainsi, je vais le faire exprès » ou « ils vont voir ce qu'il vont voir » ; il peut donc constituer un facteur positif dans le processus civilisateur. Mais peut-être devrions-nous nous en tenir aux définitions précises données dans ce livre : en général l'envieux de type pur est bien trop occupé à haïr et à se plaindre de son sort pour être prêt à adopter et à exploiter une innovation constructive et compensatrice, car en cas de succès, elle supprimerait le motif de son envie. L'envieux peut éventuellement soutenir certaines formes précises d'innovation, par exemple un nouveau calcul de l'impôt, une révolution ou une limitation

de la libre entreprise, destinées à causer des dommages à ceux qu'il envie, à les éliminer, les appauvrir, réduire leur qualité de vie, mais, en tant qu'envieux, il participera rarement à une innovation constructive et s'il le fait ce sera presque involontairement.

L'envie peut toutefois jouer un rôle positif dans les décisions qui valorisent une société : si, en effet, en l'absence de toute pression sociale, aucune tradition ne pouvait s'établir, mais qu'au contraire toute innovation, aussi frivole et aussi irréfléchie qu'on voudra, était immédiatement adoptée, elle ne contribuerait que pour une bien maigre part à l'émergence d'une civilisation stable. De même, l'envie peut inciter à la lutte contre les bénéficiaires d'un système incapable de bien fonctionner des gens susceptibles de le remplacer par un ordre meilleur. Tout dépend de *ce* que sont les révolutionnaires. Les colons d'Amérique étaient irrités, ressentaient une sorte d'envie à base de résignation en voyant comment, dans la lointaine Angleterre, des gens tiraient profit des impôts qu'eux devaient payer sur les fruits de leur travail. Cette forme d'envie-indignation n'est pas forcément destructrice.

Rôle de l'envie dans la Révolution française

G. Rudé a analysé avec soins les motifs (distincts des sentiments de révolte éprouvés par les citoyens dans leur ensemble) qui ont animé la populace, la lie, les couches les plus misérables du peuple durant la Révolution française. En fait, le mécontentement avait toujours plus ou moins pour objet le pain quotidien au sens littéral. Nous refusons d'employer le mot envie lorsque quelqu'un se met à donner des coups en aveugle autour de lui ou participe à une révolution à laquelle il ne comprend pas grand-chose uniquement parce qu'il a faim. Sa fièvre révolutionnaire retomberait immédiatement si on réussissait à faire venir du ravitaillement et à le distribuer ou à l'offrir à des prix abordables. Rudé pense par exemple que nous n'aurions aucun mal à éprouver de la sympathie pour les ouvriers parisiens et l'option qu'ils choisirent

Digitalizado com CamScanner

d'aider la bourgeoisie à abolir l'Ancien Régime si, connaissant les travaux de C.E. Labrousse, nous nous représentions ce qu'était la vie quotidienne des classes les plus déshéritées.

La pénurie de céréales était chronique ; elle atteignit son summum entre 1787 et 1789. En août 1788, un ouvrier-maçon parisien aurait dû dépenser cinquante pour cent de son salaire pour l'achat d'une quantité suffisante de pain ; entre février et juillet 1789 plus de quatre vingt pour cent. En consultant les documents de l'époque parlant des émeutes de 1778 et des premières années de la Révolution, Rudé retomba sans cesse sur les mêmes doléances : le manque de pain ou son prix trop élevé. Rudé montre en détail comment, mois après mois et parfois de semaine en semaine les moments d'agitation sociale à Paris et les pauses qui les séparaient correspondent à la montée et à la baisse du prix du pain.[11]

Et c'est peu à peu seulement qu'on voit naître au sein de ces troubles, dus à des besoins non satisfaits, une nouvelle série de motifs à propos desquels on peut parler d'envie. À Paris, les Sans-culottes soutenus par les extrémistes Hébertistes et plus encore par les Enragés conçurent un programme de revendications sociales. Dans leur fureur ils s'en prirent à tous les marchands de produits alimentaires, alors qu'auparavant ils visaient surtout les boulangers et les meuniers. Des bandes de révolutionnaires cherchèrent par exemple à forcer les marchands de vivres à vendre leurs produits au prix qui avait cours avant la révolution. Rudé résume le fruit de ses recherches dans ces phrases :

« Tout bien pesé, il ne reste qu'une conclusion : le motif absolument primaire et le plus persistant à animer les masses au cours de ces années fut le souci de se procurer de quoi manger, à des prix abordables et en quantité suffisante. Plus que tout autre facteur ce fut là le matériau brut qui servit à forger la révolution populaire. Cette constatation à elle seule permet d'expliquer la fermentation permanente, si caractéristique de la vie de la capitale en ces années-là, et qui fut à l'origine des grandes journées révolutionnaires. Et la rareté des vivres explique mieux encore les explosions occasionnelles, les actions menées de manière indépendante par

les petites gens, dont les initiatives allaient bien plus loin que les intentions de leurs alliés bourgeois et les contrecarraient même parfois... Cependant, sans le pouvoir de persuasion que portaient en elles les idées politiques, propagées la plupart du temps par les chefs de la bourgeoisie, il aurait manqué un fil directeur à tous ces mouvements fragmentaires et ils seraient demeurés stériles[12] »

Contrairement à d'autres auteurs, Rudé pense aussi que les Sans-culottes auraient été capables d'assimiler les théories les plus abstraites. C'est ainsi seulement que s'expliquerait l'enracinement de la pensée révolutionnaire dans les couches les plus humbles de la nation.

Dans une étude de E.J. Hobshawm – qui a échangé ses observations avec G. Rudé pendant son travail – nous trouvons des remarques semblables à propos des motifs primaires qui ont inspiré des révolutionnaires, dans des villes du sud de l'Europe en particulier.

Rebelles primaires et bandits opérant au nom d'un idéal social

En interprétant des témoignages de première main, Hobshawm s'efforce de nous faire comprendre les pensées, les sentiments, les objectifs et les méthodes des bandits mus par un idéal social et des autres rebelles aux réflexes plus primaires, opérant au XIX^e^ et au XX^e^ siècles ; il reconnaît dans leurs entreprises des formes archaïques d'agitation sociale. Il s'intéresse surtout à l'Europe occidentale et méridionale et en particulier à l'Italie depuis la Révolution française.

Ses observations les plus révélatrices pour le chercheur qui s'intéresse de manière générale au rôle de l'envie dans le processus révolutionnaire sont, à mon avis, les suivantes : les petites gens, la racaille, les artisans de condition modeste, les ouvriers n'ayant que de maigres ressources, les journaliers des grandes villes européennes, surtout lorsque celles-ci étaient sièges de l'autorité

Digitalizado com CamScanner

suprême, politique ou religieuse, ont eu périodiquement recours à l'agitation avant et après la Révolution française pour demander à la classe dirigeante, à la Cour, de leur redonner les avantages, les commandes, les vivres moins chers, etc. auxquels on s'était habitué[13]. Au fond, tous, les classes dominantes aussi bien que la « masse » des classes inférieures, sont intéressées au maintien d'un équilibre dans leur ville. On accepte les émeutes, souvent même on les attend comme des phénomènes naturels. On sait ce qui reste à faire. L'édifice social n'est pas ébranlé ; d'ailleurs les insurgés ne sauraient absolument pas quelles réformes de structure ils pourraient exiger[14].

L'auteur montre, preuves à l'appui, que longtemps encore après la Révolution française les revendications d'égalitarisme sont absentes de ces émeutes[15] On demande davantage aux milieux et aux classes favorisés, mais on ne voudrait en aucun cas les voir disparaître, pas plus qu'on ne souhaite avoir accès à leurs rangs[16]. Contrairement au travailleur agricole et au petit fermier, le citadin d'humble extraction ne peut pas se représenter clairement l'idée d'égalité. La classe possédante de sa ville déploie un luxe dont certains éléments peuvent le contrarier, l'exaspérer, mais qui sont impossibles à partager ou à distribuer. Un beau carrosse, un palais, de riches vêtements, des serviteurs sont des biens qu'on peut faire disparaître, mais non répartir. D'ailleurs, le plus souvent personne n'a intérêt à ce qu'ils soient supprimés, parce que cette opulence fournit du travail au commun. Celui-ci ne demande donc aux grands qu'une sorte de rançon. Mais contrairement à ce que nous avons vu pour le rebelle primaire urbain, on trouve à la campagne, plusieurs siècles avant la Révolution française, de l'agitation sociale, des révoltes, des révolutions embryonnaires à caractère nettement égalitariste : tous doivent être égaux ! Celui qui vit de son champ, des bêtes de son pâturage, celui donc qui ne possède que peu de terre et qu'un petit cheptel, celui qui travaille comme simple journalier dans une ferme peut fort bien se représenter une répartition différente de ces biens. C'est pourquoi certains communistes pragmatiques, Staline entre autres, ont parlé avec

mépris de l'égalitarisme tel qu'il existe dans la mentalité paysanne. Car au fond, rien ne serait plus embarrassant pour le directeur d'un combinat industriel que la présence d'ouvriers exigeant d'avoir sous les yeux et de posséder au sens propre du terme leur part des moyens de production. La solution de cette forme de revendication sociale ne peut être offerte que par l'industrie privée dont les actions sont distribuées à qui les demande.

Hobshawm a étayé par de nombreux exemples l'observation suivante : dans les villes, la lie du peuple qui se laisse aller à des actes de violence est mue par l'envie qui lui désigne avec précision ses objectifs : détruire ce qui appartient aux riches et, avant tout, les choses dont elle-même ne saurait que faire. Mais cette fureur destructrice passagère est incapable de donner naissance sans l'aide d'une classe intellectuelle gagnée aux doctrines égalitaristes, à un programme servant de base à une révolution que le succès pourrait couronner.

Hobshawm décrit en détail le banditisme inspiré par une pensée sociale, tel que l'a représenté, en tenant scrupuleusement compte des données sociologiques de l'époque, le romancier tchèque Ivan Olbracht dans le personnage du brigand Nikola Shuhaj. Ce malandrin est désemparé en face d'un monde moderne qu'il n'arrive pas à comprendre et qu'il ne peut qu'attaquer. Il veut l'anéantir, comme dit Olbracht, « pour venger l'injustice, abattre les gouvernants et leur reprendre les richesses qu'ils ont volées et pour détruire par le fer et par le feu tout ce qui ne peut pas servir à la communauté : pour le plaisir de saccager, par esprit de vengeance, en signe d'avertissement pour les temps à venir – et peut-être par peur de leur évocation[17]. »

Dans son cas, il ne s'agit pas seulement d'un acte de colère inspiré par le nihilisme, mais « d'une tentative – vouée à l'échec – d'éliminer ce qui s'oppose à l'édification d'un monde paysan aux lois simples et aux assises stables : les objets de luxe, ces grands ennemis de la justice et de l'égalité[18]. »

Pour des paysans anarchistes et pour les bandits issus de leur rang, il paraissait logique – comme l'enseignaient les doctrines

Digitalizado com CamScanner

chiliastiques – qu'après l'élimination des riches et de leurs biens, tous les hommes, devenus égaux, connussent une vie simple et heureuse[19]. Les pauvres des grandes villes ne pouvaient pas partager ces vues. Il fallait que quelqu'un administre la cité et maintienne en vie son économie : leur existence en dépendait. C'est pourquoi Hobshawm ne découvrit pas une seule émeute urbaine inspirée par les chiliastes. En ville, les petites gens avaient énormément de mal à se représenter un monde nouveau et parfait[20].

L'envie instigatrice du massacre des élites dans les pays en voie de développement

Une révolution, une guerre civile, font en général parmi les hommes hautement doués et susceptibles de prendre des initiatives un nombre de victimes hors de proportion avec leur importance numérique dans un pays ; mais ce nombre varie en fonction de l'époque et du niveau de civilisation atteint par le pays en question. Si la division du travail y est largement répandue, beaucoup de personnes qualifiées verront augmenter leurs chances de ne pas attirer l'attention ; en outre, dans une société ainsi organisée, tout homme ayant fait des études et connu une réussite personnelle n'est pas automatiquement suspect au regard des tribunaux révolutionnaires. En supposant donc qu'en 1950 ou de nos jours, en Europe, éclate dans le pays A une révolution qui extermine dix pour cent de la population, on *ne* trouvera *pas*, selon toute probabilité, dans ce nombre 95 % de ceux dont l'intelligence était particulièrement développée. Mais si, par comparaison, un territoire situé en Afrique, et devenu récemment « indépendant » traverse une période de terreur pseudo-révolutionnaire dirigée presque exclusivement contre ses habitants ayant le mieux réussi, on peut craindre de voir périr une grande proportion de gens plus talentueux et plus travailleurs que les autres. Ils sont bien plus faciles à identifier. Le processus est encore plus radical lorsque, comme c'est le cas au Nigeria, des groupes appartenant

à des ethnies ou à des religions différentes ont accédé à des fonctions de niveau inégal.

On peut aussi formuler cette réflexion de la manière suivante : depuis 1945, beaucoup de pays dits en voie de développement se sont de plus en plus écartés de la notion de droit telle qu'elle existait à l'époque coloniale et sont entrés dans une phase de révolution permanente. Or les membres les plus expérimentés et les plus intelligents de la population vivent encore pour la plupart dans de petites agglomérations où nul n'échappe à la curiosité du voisin ; il s'ensuit que leur nombre sera disproportionné parmi les victimes des révolutions. Mais de ce fait, les pays en question se sont engagés dans une voie qui aboutira, à longue échéance, à une sélection négative, éliminant ceux qui auraient été à l'origine de progrès économiques, sociaux et culturels. D'après les informations dont nous disposons, les émeutiers massacrent en premier ceux qui sont « meilleurs » qu'eux et pour figurer parmi ceux-ci, il suffit souvent d'avoir fréquenté pendant deux ans l'école de la mission ou bien de posséder une machine à coudre ou une bicyclette[21].

Chez certains rebelles, cette soif de meurtre visant les membres « dirigeants » d'une communauté relève simplement de la haine viscérale inspirée par l'envie, mais derrière ces exterminations, se cache aussi parfois le calcul des spécialistes entraînés à déclencher de telles « révolutions ».

Hoang Van Chi, un Vietnamien qui adhéra après 1955 au Mouvement d'indépendance, fut témoin direct de l'établissement du régime communiste au Vietnam-Nord. En 1964, il publia un livre décrivant avec force détails l'activité des tueurs stipendiés qui allaient de village en village pour liquider les individus ayant le mieux réussi dans la vie, les plus compétents et les mieux doués. Détail caractéristique : ce terrorisme fut moins perceptible et connut moins de « succès » dans les villes, car il était plus facile aux victimes potentielles de se noyer dans la masse. Cet exemple vient confirmer notre thèse ; plus la population d'un pays habite en zone rurale, plus grande sera, sous le régime de la terreur, la proportion des victimes parmi les couches les plus évoluées ;

Digitalizado com CamScanner

en effet : dans un village où tous se connaissent et où chacun envie tous les autres, il est plus facile de désigner les meilleurs à la vindicte publique et de s'emparer de leur personne.

L'envie inspirant la tactique d'une révolution en Asie

Hoang Van Chi, combattant de la première heure dans la lutte pour l'indépendance du Vietnam n'était pas communiste, mais il demeura fidèle au Mouvement d'indépendance, même après avoir dû s'avouer que celui-ci était entièrement contrôlé par le parti. Dans son livre il ne montre pas seulement comment les révolutionnaires exploitèrent l'envie des gens les moins favorisés, mais il rapporte aussi les ripostes, couronnées de succès, grâce auxquelles certains villages souffrant de l'oppression parvinrent, au nom de l'envie élevée au rang de norme, à faire exécuter le commissaire politique ou ses agents. Mais voyons d'abord, à l'aide de quelques exemples typiques, par quelles méthodes on excitait et on légitimait symboliquement l'envie qui existait à l'état latent dans l'esprit des villageois les moins favorisés pour pouvoir ensuite s'en servir comme moyen de contrôle de tout le monde, en engageant ainsi la communauté entière au service du régime révolutionnaire.

Il était urgent de mettre en œuvre un programme rigoureux de collecte du riz sous la forme d'un impôt payable en cette céréale. Les autorités locales du parti utilisèrent les séances de livraison du riz pour humilier aux yeux de tous les propriétaires terriens et les fermiers les plus riches. Les centres de livraison, situés souvent jusqu'à quinze kilomètres du village, reçurent l'ordre de peser en priorité le riz apporté par les paysans pauvres et de faire attendre les riches pendant la journée entière, voire même jusqu'au lendemain matin[22].

Dans son chapitre sur le « Nivellement économique », Hoang Van Chi décrit l'utilisation – très intelligente du point de vue sociologique – de l'envie à l'intérieur d'un groupe de personnes

relativement égales entre elles (donc dans une rue ou dans un corps de métier) lors de la fixation ou de la collecte d'un impôt par le régime communiste (en particulier dans la période 1951-1955)[23].

À chaque fois deux réunions étaient organisées. On convoquait pour la première tous ceux qui exerçaient la même activité et habitaient le même secteur. Ils devaient expliquer publiquement en quoi consistait leur travail et procéder entre eux à une classification de leurs entreprises ou de leurs affaires. Il était possible ainsi de dresser une liste par ordre d'importance des exploitations industrielles et commerciales. Cette phase était appelée « évaluation verticale dans chaque branche ». La justification officielle du procédé était la suivante : les gens qui exercent le même métier sont les mieux placés pour juger correctement l'importance d'une entreprise dans leur spécialité. Mais Hoang écrit : « Le vrai motif dissimulé derrière cette méthode était la conviction qu'il existe une envie toute naturelle entre gens qui se livrent à la vente et à l'achat des mêmes marchandises et que ce sentiment les incite à se dénoncer mutuellement. Grâce à ce procédé on était sûr que chacun ferait tout son possible pour que les revenus réels de ses rivaux fussent connus[24]. »

A la seconde réunion devaient se présenter tous les artisans et commerçants, quelle que fût leur profession, qui habitaient dans la même rue ou le même village. Ils devaient discuter entre eux jusqu'à ce que le chiffre d'affaires de chacun ait été vérifié par le groupe. Cette phase s'appelait « évaluation latérale ». Chaque commerçant savait qu'un montant déterminé d'impôts serait exigé de sa localité. Il s'efforçait donc par ses assertions de fixer à un niveau aussi élevé que possible le chiffre d'affaires de tous ses confrères pour que sa propre part soit diminuée en proportion.

Hoang décrit ensuite les effets de cette méthode, qui ne laisse subsister aucun doute quant à l'utilisation de l'envie en tant que mobile.

« L'évaluation latérale offrait l'occasion de faire un coup fourré à son voisin. Par exemple : l'épouse de A le trompait avec B. A déclara alors que B avait des revenus énormes. Il donna pour

Digitalizado com CamScanner

preuve qu'il avait souvent vu l'épouse de B revenir du marché avec un poulet dans son panier. Là-dessus, le frère de B prit la parole dans le rôle du vengeur et déclara avoir vu chaque matin A prendre un café-crème (un luxe au Vietnam-Nord) dans un bar. Résultat final : chacun fut évidemment taxé bien au-dessus de ses gains réels et le percepteur encaissa la somme maximale[25].

Bientôt plus personne ne mangea de poulet ni ne but de café en public. On dissimula les poulets tout au fond des paniers et on prit son café en cachette : « L'ensemble de la population offrit bientôt un spectacle navrant, résultat de la rigueur impitoyable avec laquelle chacun appréciait les revenus d'autrui. Tout le monde portait des vêtements démodés et usés et se laissait pousser les cheveux. Les propriétaires de cafés, les coiffeurs, les tailleurs fermèrent boutique, l'hypocrisie règnait partout, le commerce s'effondra. Toute une armée de chefs d'entreprises suivis de leurs employés se réfugièrent en zone française. L'office communiste du commerce put dès lors s'atteler à la reconstruction sur le modèle socialiste. Désormais tous étaient également pauvres[26]. »

Hoang confirme également certains aspects de notre théorie générale sur l'art de désamorcer les effets de l'envie considérée comme moyen de pression sociale dans le chapitre où il oppose les résultats obtenus par l'emploi de l'envie en politique dans les grandes villes à ceux que nous venons de voir dans les villages. « Chez les habitants des villes, la haine entre concitoyens n'était pas aussi répandue, car ils venaient de contrées différentes et se connaissaient à peine les uns les autres[27]. » Alors qu'il fallait aux villageois ordinaires une bonne semaine pour comprendre qu'un aveu rapide de crimes même supposés était le seul moyen d'échapper à la torture, les habitants des villes, plus avisés, comprirent plus vite les intentions des communistes. Ils tombaient à genoux et avouaient leurs errements avant même qu'on les arrêtât. Par ailleurs on ne s'accusait réciproquement que de fautes insignifiantes contre l'État. La rareté de « bons » dénonciateurs dans les villes (pour autant qu'on pût encore, à l'époque, parler de villes, après la stratégie de la « terre brûlée ») eut pour conséquence, d'après le récit de

Hoang, qu'il devint impossible aux communistes d'entretenir plus de deux semaines durant la vague de terrorisme destinée à provoquer une catharsis. C'est pourquoi, dans les villes – ce qui confirme notre thèse selon laquelle, lorsqu'une politique basée sur l'envie a manqué son but originel, il existe une tendance à lui désigner d'autres cibles, fussent-elles ridicules – la campagne déferla sur des utilisateurs de produits importés. « Une tenue soignée, et même l'emploi de brillantine, furent considérés comme des délits. À chaque coin de rue étaient postés des individus, partisans du régime, dont la tâche consistait à arrêter les passants aux cheveux brillantinés et à les forcer d'éliminer ce signe de luxe en plongeant la tête dans des cuveaux pleins d'eau sale[28]. » Un traitement analogue était réservé aux personnes mieux vêtues que la moyenne et à celles qui tentaient de se préparer une cuisine plus soignée. Mais alors que dans les villages la terreur une fois déclenchée ne cessait de s'intensifier jusqu'au moment où les autorités communistes elles-mêmes n'arrivaient plus à la maîtriser, dans les villes elle s'apaisait généralement assez vite et prenait la forme de tracasseries relativement bénignes dirigées contre les habitudes des petits-bourgeois.

Hoang exprime dans les phrases suivantes les réflexions qui vinrent peu à peu à l'esprit des communistes lorsqu'ils constatèrent que le terrorisme basé sur l'envie était une arme à double tranchant : « Les membres les plus fidèles du parti eux-mêmes se mirent à douter de la loyauté des paysans et à craindre ce qui arriverait si ces gens simples à qui on enseignait la haine (l'envie) décidaient d'agir comme bon leur semblerait. On savait, certes, qu'une société dans laquelle les riches opprimaient les pauvres était un enfer, mais on commença aussi à se rendre compte que des gens qui trouvent plaisir à s'écraser réciproquement les doigts dans des poucettes n'avaient pas les qualités requises pour édifier le paradis sur terre[29]. »

Hoang relève le fait que dans le choix des victimes de procès à grand spectacle ou de tortures pratiquées en public, les communistes du Vietnam-Nord opéraient selon un principe dicté jusque

Digitalizado com CamScanner

dans les détails par le sentiment d'envie. Les listes des personnes à arrêter dans chaque province comportaient : « le propriétaire terrien le plus riche, le moine bouddhiste le plus âgé, l'évêque catholique, le confucien le plus influent (c'est-à-dire le lettré qui avait obtenu le grade universitaire le plus élevé) et le mandarin occupant le rang le plus haut[30]. »

Pour fonder une communauté sur des bases sociales et politiques stables, on dispose de nombreux concepts, d'idées, et des états d'âme qui vont de pair avec eux : il suffit d'en choisir un ou plusieurs selon le cas. Les idées de progrès, de solidarité, d'honneur, de gloire, d'amour, une manière de concevoir l'au-delà, la conscience d'être chargé d'une mission historique, mais aussi la haine de l'étranger ou le sentiment d'infériorité basé sur l'envie à l'égard d'autres groupes : tous ces éléments peuvent servir à intégrer une communauté humaine. Mais il est une chose que nulle société ne peut adopter à long terme comme doctrine officielle : l'envie de tous envers tous. On peut bien entendu mobiliser ce sentiment pour préparer et mener à bon terme une révolution inspirée par la lutte des classes, mais ensuite il faut le détourner le plus tôt possible sur un petit nombre de boucs émissaires désignés au sein même des révolutionnaires et dont on croit, peut être à tort, pouvoir se passer ou, mieux encore, sur des groupes choisis de préférence en dehors de la nation et qui sont symboles d'opulence.

Chapitre 22

Une théorie de l'envie dans l'existence humaine

On connaît environ 3 000 formes différentes de cultures, en comptant dans ce nombre aussi bien celles de petites tribus que celles de civilisations hautement diversifiées. Les conséquences sociales de l'envie et de la crainte inspirée par ce sentiment ne sont pas, tant s'en faut, aussi manifestes dans toutes ; mais on ne peut pas découvrir non plus de loi expliquant le passage progressif et nécessaire de cultures où l'envie tient une large place à d'autres où elle est peu répandue. Pour que les rouages d'une société fonctionnent bien, pour que les événements qui la structurent dans le temps adviennent au bon moment, un minimum d'envie entre ses membres est nécessaire, mais point trop n'en faut. Tout ce qui dépasse ce minimum est en excès ; on peut, certes, « digérer » ce surplus, grâce ordinairement à quelque procédé faisant partie du système social, mais, dans l'économie générale du développement et du niveau de vie de la société en question, il engendre plus de dommages que de profit.

L'envie a des conséquences retardatrices sur le progrès économique, nul n'en doute plus : dans toutes les civilisations qui restent à la traîne aujourd'hui parmi les pays dits en voie de développement on relève des formes d'envie qui font obstacle à leurs progrès ; mais on trouve aussi dans tous les pays, riches ou pauvres, des mesures destinées à ménager l'Autre afin de ne pas exciter son

Digitalizado com CamScanner

envie. On peut démontrer clairement que la fréquence, l'objet et l'intensité de l'envie régnant à l'intérieur d'une société ou les précautions que l'éthique d'un groupe impose vis-à-vis d'éventuels envieux n'ont que très peu de rapport avec les inégalités de fait existant entre leurs membres, leur richesse ou leur pauvreté. Dans les mailles du filet que l'envie étend sur un pays il se forme, souvent par hasard peut-être, des trous importants ; on les constate dans l'organisation générale, l'économie, la politique et la technique. C'est de leur exploitation que dépend la plus ou moins grande efficacité des actions décisives, intéressant le domaine social, qu'une civilisation autorise (ou récompense) et qui se traduisent par une élévation du niveau de vie pour le plus grand nombre.

L'envie, lorsqu'elle réussit à s'enraciner solidement (le cas échéant au moyen d'une pression sociale sadique ou de sociétés secrètes subversives) et l'homme en proie à l'envie sont un danger pour tout groupe, pour toute communauté. Ils constituent une menace fondamentale pour chaque individu, car nul ne peut jamais savoir s'il n'y a pas quelque part un envieux guettant le moment de se venger parce qu'un autre a eu plus de chance que lui[1]

Mais, sans mettre en doute l'attention – compréhensible et nécessaire – qu'ils appliquèrent à leurs recherches sur l'envie, il faut bien dire que ceux qui l'ont analysée et critiquée n'ont pas vu quel rôle irremplaçable, quelle fonction constante lui revient dans la vie en société. Et même les auteurs qui l'ont étudiée autour de 1930 et lui reconnaissent une certaine utilité – Eugène Raiga et Svend Ranulf – n'ont pas consacré une seule ligne aux observations faites dans les sociétés les plus anciennes et chez les peuples primitifs. Ils estimèrent simplement que l'envie était un correctif parfois souhaitable apporté au luxe excessif, à des attitudes sociales provocatrices, etc. Ils ont à peine vu combien peu ce sentiment dépend de l'importance relative des inégalités régnant entre les hommes, du degré de « luxe » dans lequel ils vivent, etc., à supposer même qu'il en dépende. Le rôle de l'envie est bien mince quand il s'agit de s'opposer aux prodigalités absurdes d'un prince, d'un chef d'Etat ou d'un entrepreneur important, mais il est très grand

lorsqu'un seul individu a osé faire un pas timide pour devancer ceux qui étaient à peu près ses égaux.

L'envieux a un rôle important à jouer dans *deux* processus sociaux allant par ailleurs dans des directions opposées ; ce sont d'une part les manœuvres de retardement destinées à maintenir une tradition en faisant échouer les tentatives d'innovation et d'autre part les actions destructrices d'une révolution. Cette contradiction apparente se résout à partir du moment où l'on se rend compte que, dans les deux cas, l'envie apparaît comme le motif de la même démarche : la dérision, le sabotage, la joie mauvaise face à celui qui veut introduire une nouveauté et l'envie haineuse et méchante qui incite les révolutionnaires à édifier du neuf à la place de l'ordre établi.

Celui qui, au nom de la tradition, s'élève avec violence contre une innovation parce qu'il ne peut pas supporter le succès du novateur ou celui qui, au nom de la subversion, combat toutes les formes de tradition, leurs soutiens et leurs représentants, agissent souvent pour la même raison fondamentale. Ils enragent tous deux de voir que d'autres personnes ont, peuvent, savent, croient, estiment, possèdent ce qu'eux n'ont pas, ce qu'eux ne peuvent même pas imaginer.

Dans l'histoire des civilisations, l'envieux présente un double danger pour l'action de l'homme : en premier lieu, une tradition jalouse tente de s'opposer à toute création d'une nouveauté. Mais si celle-ci réussit à s'imposer, si elle devient une institution puissante, ses bénéficiaires excitent vite l'envie d'une classe sociale plus jeune ou de rang inférieur. C'est ainsi par exemple que l'industrie privée a dû dans un premier temps se défendre contre l'envie des princes et leur échapper pour, dans un deuxième temps, le succès venant, devenir la cible de critiques fort peu princiers. On notera à ce propos que l'envie éprouvée par les aristocrates à l'égard de l'industrie privée et de ses patrons emboîta souvent le pas aux premiers socialistes au XIX^e siècle[2].

Devant ces faits, une question décisive se pose. Faut-il considérer la faculté de l'homme à éprouver de l'envie uniquement

Digitalizado com CamScanner

comme un facteur inhibiteur, incapable d'autre chose que de ralentir ou d'entraver les innovations, le progrès technique ou économique ? Les forces opposées à l'envie sont-elles les seules à pouvoir faire avancer la civilisation ? Ou bien l'envieux a-t-il, lui aussi, un rôle indirect positif dans l'évolution d'une culture et dans sa réussite ?

L'envie tempère les excès de pouvoir

Éprouver de l'envie est chose inévitable : c'est une forme de comportement et une ligne de conduite profondément ancrée dans la condition humaine considérée du point de vue biologique mais aussi existentiel ; aussi un esprit scientifique admettra-t-il mal de prime abord qu'elle ait des conséquences négatives sur les activités sociales et la différenciation des formes de vie communautaire. N'est-il pas plus vraisemblable de penser que certaines pressions sociales, fondées entre autres sur la capacité d'envier, sont non seulement nécessaires au maintien du *statu quo* à l'intérieur d'un groupe donné, mais peuvent aussi, le cas échéant, participer utilement à l'épanouissement de ce groupe ? L'envie n'est pas seulement une menace permanente pesant sur la propriété, mais elle justifie aussi les innombrables gardiens non officiels de celle-ci, qui interdisent à l'escroc, au voleur, au pillard de s'emparer de leur proie et qui, de ce fait, remplissent sans même qu'on le leur demande des fonctions de police. C'est le mérite de Svend Ranulf d'avoir montré que ce « penchant désintéressé à châtier » existait déjà dans l'ancienne Athènes[3].

On pourrait presque dire : heureusement l'envie s'attaque aussi aux richesses possédées par des individus asociaux et des criminels. Ainsi par exemple, dans sa lutte contre les bandes organisées, durant les années trente aux États-Unis, la police n'a parfois réussi à mettre la main sur un chef de gangsters que parce qu'un de ses complices avait pris ombrage des grands titres que les journaux réservaient à son patron. En d'autres termes, la prédominance ou

la suprématie absolue d'un groupe à l'intérieur d'une société est potentiellement limitée par l'envie qu'éprouvent les membres du groupe entre eux ou à l'égard de leur chef. Cette vérité est valable aussi quand on parle d'un tyran.

Dans la mesure où d'une part l'omniprésence de l'envie contrecarre la concentration intégrale du pouvoir et amène assez souvent à sa dispersion, et où d'autre part il est nécessaire d'imposer à ce pouvoir certaines limites si l'on veut introduire des innovations porteuses d'avenir, gages de progrès pour l'homme, il nous est impossible de considérer l'envie comme un phénomène exclusivement négatif.

Mais l'envie joue un rôle plus direct encore dans le processus de l'innovation. Comme l'ont montré Max Scheler et H.G. Barnett, l'homme habité par le ressentiment est mieux préparé que d'autres à adopter des innovations. L'attitude de défi : « ils vont voir ce qu'ils vont voir ! » n'a pas eu que des conséquences destructrices ; elle a produit des résultats constructifs. Il faut toutefois distinguer deux cas. Tous ceux qui ont analysé l'envie à l'état pur l'ont décrite comme une attitude totalement négative, dissolvante, s'attaquant à toutes les valeurs et les dépréciant. En revanche, quand un homme se sera rendu compte qu'il ne sert à rien de rouler dans sa tête des pensées d'envie nées de la comparaison avec autrui, quand il reconnaîtra que les tourments causés par l'envie n'auront pas de fin, car elle trouvera toujours de nouveaux motifs pour renaître, et quand partant de ces constatations il convertira ses sentiments envieux en pulsions agnostiques donc en volonté d'éclipser les autres par ses propres performances, alors, mais alors seulement, il accédera à un tout autre niveau : celui de la mentalité combative, née de l'envie, certes, mais l'amenant à créer des valeurs nouvelles.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire à la suite d'un jugement trop rapide, celui qui veut guérir de l'envie n'a pas pour seules issues l'ascèse, les privations ostentatoires, le couvent, la solitude. Toutes ces solutions – lorsqu'elles sont nées de l'envie – se rattachent encore à ce sentiment : en faisant pour ainsi dire étalage de sa pauvreté, on veut empoisonner les plaisirs des possédants.

Digitalizado com CamScanner

On veut tourmenter les autres en leur donnant mauvaise conscience à cause de la chance qui les favorise. Il n'est pas certain qu'en agissant ainsi on devienne soi-même plus heureux. La seule attitude mentale qui nous libère de l'envie consiste à cultiver des pensées et des sentiments nouveaux, positifs, dynamiques et orientés vers l'avenir. Beaucoup de personnes accèdent spontanément à cette disposition d'esprit, sans avoir jamais connu quelque envie. Mais pour d'autres, le désir de surmonter l'envie en eux-mêmes peut avoir été le ressort de leurs actes positifs et de ce fait la source d'un plaisir nouveau : celui d'avoir réalisé quelque chose.

Dans toutes les civilisations, l'attitude la plus commune est celle qui consiste à éviter de provoquer l'envie. Mais il se trouve toujours des cas où un individu isolé s'efforce obstinément d'atteindre un but, de réaliser une performance pour engendrer chez ceux qui le critiquent, ses adversaires, sa famille, la rage impuissante de l'envie. Dans ce cas, le fait de provoquer pareil sentiment chez autrui devient un moyen de se venger ou de punir. À l'inverse de ce qui se passe pour la plupart des autres actes et méthodes de vengeance ou de châtiment, l'implantation dans l'âme d'un adversaire d'un sentiment d'envie qui le torture n'est pas un acte négatif ou destructeur pour le sujet puisque, par définition, il ne peut susciter cette envie dans l'autre que s'il peut exciper lui-même d'une réalisation particulière, que s'il est *meilleur* cavalier, chasseur, pêcheur, guerrier, amoureux et écrivain que lui. (Nous ne parlons pas ici des actions entreprises dans ce sens, mais cousues de fil blanc et dont le manque d'authenticité saute aux yeux de l'envieux lui-même de sorte qu'elles manquent leur but. Nous pensons par exemple à l'Américain dont la conduite est passée en proverbe : il contracte des dettes pour éclipser son voisin dans le domaine des biens de consommation courante.)

Les limites de l'envie

Lorsqu'on a pris conscience de l'omniprésence de l'envieux, qu'il ne faut pas confondre avec le voleur, on se pose la question : comment la propriété, comment les inégalités dans la qualité de vie telles que nous les observons autour de nous peuvent-elles donc exister ? Comment se fait-il que les envieux n'ont réussi que si rarement et toujours pour peu de temps – lors d'une révolution par exemple, dans une secte à l'existence brève – à organiser le monde selon leurs critères ? On pourrait peut-être faire observer que l'instinct sexuel, omniprésent lui aussi et souvent fort vif, n'a pourtant pas abouti à faire de la promiscuité une norme : une promiscuité sans frein ni bornes n'est permise dans aucune société. Toutes les cultures reconnaissent certains droits de propriété dans le domaine sexuel : en l'absence de règles – qu'on s'attend d'ailleurs toujours à trouver – concernant le choix d'un partenaire, une société ne peut pas remplir ses fonctions.

On peut expliquer de la même façon les procédés, propres à chaque culture, destinés à enrayer l'action de l'envie. Cette passion, qui regarde exclusivement les rapports inter-humains, est à ce point négative que nul groupe, nulle société ne pourraient aller de l'avant aussi longtemps qu'elle n'aurait pas été mise hors la loi autant que faire se peut et – dans la mesure où elle survit – canalisée en direction de valeurs qui ne mettent pas en danger la cohésion de la collectivité. En outre, peu de gens sont enclins, par leur psychisme, à vivre dans un monde gouverné par l'envie, et ce seul fait met obstacle, dans toute société, à la domination de l'envie institutionnalisée ou à la tyrannie de quelques envieux agissant à titre personnel. Le mot « espérance » contient un avertissement. L'envieux est convaincu d'une chose : ce sont toujours les autres qui « ont de la chance », « *they get all the breaks* », « ils récoltent toutes les chances », lui seul est malchanceux. Mais il est impossible, ne serait-ce qu'intellectuellement, de vivre avec une telle vision de l'avenir à l'exclusion de toute autre perspective. Ou, pour parler plus simplement : l'envieux n'a pas une grande espérance de vie. Dans

Digitalizado com CamScanner

l'histoire d'un peuple, les hommes habités par une envie intense ont probablement eu moins de chances de survie que les autres et n'ont pas pris part à l'élaboration de modèles de comportement.

Celui qui dissimule mal son envie à l'égard des membres de sa tribu est presque toujours soupçonné d'exercer une magie malfaisante et souvent on l'élimine. Contrairement à ce qu'enseignent certains sociologues depuis la fin du XVIII[e] siècle, les sociétés humaines n'ont jamais considéré l'envie comme une valeur positive ; étant donné qu'elles considéraient l'envieux comme un être méchant, elles ont seulement fait porter leur effort sur les méthodes – précises ou générales – tendant à éviter l'émergence de l'envie. Les hommes possédés par l'envie étaient toujours considérés comme faisant partie d'une minorité. Au fond, c'est seulement dans le marxisme, dans la glorification abstraite du concept de prolétariat, dans celle des déshérités et des exploités qu'on trouve pour la première fois la légitimation d'une envie inexorable. Encore cette prise de position comporte-t-elle une promesse implicite : l'envie suscitée dans les masses serait nécessaire au déclenchement de la révolution, celle-ci conduisant à l'établissement du paradis sans classes de l'égalité exempte d'envie. Il serait absurde de vouloir faire de l'envie une institution durable et de lui permettre de dépasser le niveau qu'elle a atteint dès à présent dans toute société sans même être légitimée officiellement. Les notions – d'origine religieuse ou temporelle – qui règlent la vie de tous les jours dans les différentes cultures ainsi que les lois de l'éthique viennent le plus souvent à l'appui des forces qui s'opposent à la multiplication excessive du nombre des envieux. À lui seul le spectacle de ce que l'homme a su faire de lui-même et de son environnement dans les derniers millénaires permet de comprendre l'intense besoin qu'ont les gens d'édifier un monde dans lequel chacun puisse déployer ses potentialités. Un monde de vie qui m'offre plusieurs possibilités laisse peu de place à l'envie systématique.

Les ouvrages d'ethnographie nous montrent un fait patent : il y a conflit continu entre les jeteurs de mauvais sorts et leurs victimes. Ceci prouve que face à un monde d'envieux redoutables

il se trouve presque partout et toujours des êtres prêts à défendre leur manière personnelle de bâtir leur avenir et de rendre le monde plus accueillant. Le seul et unique possesseur d'une machine à coudre ou d'une bicyclette dans un village d'Afrique où ne vivent que des indigènes sait ce qui l'attend, mais il accepte néanmoins d'incarner le « progrès ».

Mais bien entendu, un homme qui prend conscience des inégalités régnant dans sa communauté les accepte plus facilement si la culture du groupe a intégré la notion de « différence de chances », car elle apaise ses propres scrupules et désarme les envieux. Une doctrine particulièrement efficace dans le refrènement de l'envie fut la doctrine calviniste de la prédestination.

La pression de l'envie, élément civilisateur

Il n'est pas rare que la fuite d'une personne devant l'envie éprouvée par ses proches contribue au progrès de la civilisation. L'ethnographie insiste sur l'importance de la diffusion des conquêtes de la technique dans le développement de connaissances et de compétences de plus en plus spécialisées chez l'homme. Le plus souvent inventions, innovations, création de concepts et de procédés inconnus jusque-là sont l'œuvre d'une famille unique, d'un seul village. La transmission et la propagation d'idées et de méthodes nouvelles en direction d'autres groupes humains et d'autres territoires sera plus assurée si le novateur se heurte à des préjugés dans son lieu d'origine.

La sagesse des nations sait depuis toujours que nul n'est prophète en son pays. Il existe certes de nombreux exemples de l'obstination dont font preuve certaines personnes refusant de se laisser instruire ou aider par des étrangers ; mais en général lorsqu'il s'agit d'adopter des nouveautés qu'on n'a pas trouvées soi-même, on manifeste la pire des mauvaises volontés dans le cas où l'inventeur est un voisin, un membre de la famille, bref quelqu'un qu'on connaissait bien avant qu'il n'innove.

Digitalizado com CamScanner

On comprend facilement la raison de cette attitude : si c'est mon voisin, mon camarade de classe, mon collègue de bureau qui attire subitement l'attention sur lui par une invention, une découverte ou une quelconque innovation technique dont je suis forcé d'admettre la valeur et la supériorité objectives, mon envie est excitée bien plus vivement que si c'était le fait d'un étranger : face à ce dernier, je peux toujours me consoler en me disant que dans le passé il a bénéficié de chances, d'influences, de possibilités d'études et d'observations qui m'ont manqué. Sa supériorité ne s'accompagne pas de reproches sous-entendus, elle ne m'écrase pas comme ferait celle du novateur issu de mon propre entourage et devant qui je me demande : « Pourquoi n'y ai-je pas pensé moi-même ; j'ai pourtant vu et appris les mêmes choses que lui ? »

Pour qu'une découverte profite à la culture et à la civilisation, il faut qu'il y ait pour elle possibilité, voire nécessité de déplacement dans l'espace, de mobilité horizontale. C'est pourquoi, on en a fait souvent la remarque, les sciences, les techniques et les comportements conformes aux lois de l'économie se sont développés très tôt dans les contrées où, bien avant qu'on ne possède des véhicules adaptés aux transports par voie de terre, on disposait de voies navigables (réseau fluvial couvrant tout le pays) et de côtes longues et profondément échancrées favorables aux voyages. Bien entendu les découvreurs, les inventeurs et les gens pleins d'idées se seront aussi mis en route pour des terres lointaines par pur goût de l'aventure et poussés par l'appât du gain ; mais on admettra aisément que l'incitation à quitter le pays natal provient souvent de l'inimitié, des railleries et de la méfiance auxquels le tempérament créateur est le plus exposé dans les lieux où on le connaît depuis très longtemps.

Et voilà pourquoi la prédisposition, si répandue, à exercer des représailles dictées par l'envie contre celui qui, en qualité de novateur (dans quelque domaine que ce soit) s'est différencié des siens est bénéfique, car elle contribue à la propagation sur un vaste territoire des découvertes faites dans un cercle restreint.

Nous pouvons donc nous exprimer désormais d'une manière plus générale au sujet du rôle de l'envie et dire : non seulement elle donne naissance aux pressions sociales sur lesquelles reposent les sociétés, mais, à cause de l'émigration qu'elle provoque, elle contribue en outre aux progrès de la civilisation en la propageant sur de grands espaces. Le plus souvent, il est vrai, aux dépens du lieu d'origine du novateur. Les conséquences des actes inspirés par l'envie peuvent s'équilibrer jusqu'à un certain point, et le total de leurs impacts sur une civilisation – ou sur un métier particulier – peut être égal à zéro si l'on considère un territoire assez vaste. C'est le cas par exemple quand un inventeur, chassé de la ville A par l'hostilité des habitants, s'installe dans la ville B et y connaît le succès cependant qu'un autre inventeur quittant B pour A parcourt le chemin inverse. Même si de telles situations se comptaient par centaines, l'accroissement, à l'échelle d'un pays ou d'un continent, du nombre d'inventions serait, en théorie, à peu près aussi important que si le facteur envie n'avait joué aucun rôle. Mais il a sûrement existé des lieux, surtout de grandes agglomérations, où l'inventeur chassé de son pays natal par l'atmosphère qui y régnait aura trouvé des conditions de vie favorables. Dans certaines villes – mais leur nombre est restreint – il doit se créer de temps en temps un rassemblement d'hommes fourmillant d'idées, pour le plus grand bien du progrès dans toutes les branches d'activité.

Une autre situation peut également se produire : celle où le talent, tournant le dos à son pays à cause du dégoût que lui ont inspiré les pressions sociales et économiques issues de l'envie, va s'installer dans une région où il trouvera des moyens matériels bien plus importants susceptibles de rendre son travail plus efficace.

Digitalizado com CamScanner

Importance de l'envie dans la phylogenèse de l'espèce humaine

À propos de l'importance de l'envie dans la phylogenèse de l'espèce humaine, on peut avancer la théorie générale suivante : les complications inhérentes à la vie en commun et plus encore au travail en groupe exigent des pressions sociales fonctionnant bien. Cela signifie entre autres que les directives et les ordres doivent être exécutés et les interdictions respectées, même si la personne qui les donne n'est pas présente physiquement. En l'absence de toute surveillance, il faut donc que les membres du groupe, poussés par un sentiment d'envie, souvent très léger d'ailleurs, se méfient les uns des autres et se tiennent à l'œil pour déceler celui qui s'écarterait de la ligne prescrite : aucun ne peut alors être certain qu'un autre ne le dénoncera pas.

C'est en partant du tabou de l'inceste qu'on peut le mieux illustrer cette situation : le père étant absent, aucun de ses fils ne peut se permettre un geste osé à l'égard d'un membre féminin de la famille, car il doit s'attendre à ce que l'un au moins de ses frères le dénonce sous l'effet de la jalousie. Mais il en sera de même dans un groupe d'ouvriers de qualification équivalente : aucun d'eux ne permet à un autre de trop traîner, sinon c'est lui qui devrait éventuellement rattraper le déficit de temps de travail dont son compagnon est pourtant responsable. La pause qu'un autre s'autorise ou son refus de faire un effort provoquerait l'envie de notre homme et c'est pourquoi il veille à ce que pareille chose ne se produise pas.

Pour la même raison, le chef de tribu qui envoie quelques hommes négocier avec une tribu voisine peut être sûr qu'ils accompliront loyalement leur mission, car celui d'entre eux qui chercherait à obtenir le moindre avantage personnel en contrepartie d'un compromis conclu avec le groupe adverse en serait empêché par la colère que l'envie provoquerait chez ses collègues.

Nous pouvons dire par conséquent : un être vivant qui a appris à dominer dans une large mesure ses pulsions instinctives et

les comportements inscrits dans son patrimoine génétique ne peut employer utilement la liberté ainsi conquise et la mettre au service de son groupe que si, dans sa conduite, les déviations ou innovations éventuelles sont réduites au minimum.

La liberté d'action d'un être débarrassé de la tutelle de ses instincts doit par conséquent être limitée par de nouvelles barrières ; c'est à ce prix seulement que des groupes sociaux de quelque importance seront viables. Nous n'avons pas trouvé d'autre motif garantissant aussi sûrement le conformisme que la crainte d'éveiller l'envie chez autrui et d'encourir par là les sanctions correspondantes. C'est dans la mesure où les hommes ont développé leur capacité à se contrôler les uns les autres en se soupçonnant réciproquement d'éprouver de l'envie qu'ils ont pu créer des sociétés assez vastes pour que leurs membres puissent exécuter des tâches différenciées. La phase exceptionnellement longue, imposée par les lois de la biologie et s'étendant sur au moins dix ans, au cours de laquelle un être humain se façonne dans la communauté de ses frères et sœurs offre l'occasion d'insérer parmi les composantes de sa personnalité la prise en considération des rapports sociaux.

On comprend comment de petits groupes, ou certaines familles dont les membres *n'avaient pas* prêté une attention suffisante à la menace que constituait l'envie éprouvée par les autres, ont disparu petit à petit de l'histoire de leur tribu, incapables qu'ils étaient de s'agglomérer définitivement à des ensembles plus importants, ce qui aurait été la seule manière d'acquérir la maîtrise de leur environnement.

C'est donc en tant qu'envieux et par le biais de la possibilité d'éprouver l'envie que l'homme est devenu vraiment homme. Parmi les rares peuples primitifs existant encore aujourd'hui et menant une vie très précaire, on trouve quelques groupes qui se sont arrêtés à peu près au seuil de cette évolution. Les Indiens Sirionos offrent peut-être l'exemple le plus frappant d'un groupe à l'intérieur duquel le comportement individuel est, certes, dicté dans une large mesure par la crainte de provoquer l'envie d'autrui, mais où personne n'est en état de faire le pas suivant. La tribu

Digitalizado com CamScanner

– dont les mœurs furent étudiées voilà vingt-cinq ans en Bolivie par A. Holmberg – se réduit à quelques hordes qui évitent tout contact entre elles et qui se composent d'environ vingt personnes chacune. Par peur d'exciter l'envie des autres, les membres de ces hordes ne mangent le plus souvent que quand ils croient échapper aux regards d'autrui, presque toujours de nuit et chacun pour soi. Par-delà cette envie réciproque, ils n'en sont pas encore arrivés à créer un système plus général de pression sociale qui aurait rendu possible des actions communes entreprise par un groupe ou même plusieurs[4].

Mais la formation et le maintien de la cohésion de groupes plus considérables, disons de cinquante à cinq cents personnes, n'est pas une fin en soi. Dans un environnement donné, ils peuvent bien entendu faire mieux que des bandes autonomes de dix ou vingt personnes, mais pour devenir le foyer ou la base de départ d'une civilisation plus avancée, il leur faudra développer et institutionnaliser une faculté nouvelle : la pression sociale généralisée, fruit de l'envie que chacun éprouvait envers tous les autres devra être refrénée. Une culture différenciée, une certaine division du travail, une structure politique, le progrès économique, le développement de l'artisanat ne peuvent voir le jour dans un groupe qu'à partir du moment où des innovations individuelles, des gains et des enrichissements différents sont devenus possibles, au moins pour un temps. Une certaine dose d'inégalités, fruit d'imprévisibles déviations individuelles par rapport à la norme du groupe doit être tolérée. Le minimum irréductible de culture de cet ensemble – nous pouvons désormais parler de société – doit se situer entre deux données de base : d'une part, on doit laisser subsister encore suffisamment d'envie à l'état libre – et d'égards correspondants vis-à-vis des envieux – pour nourrir la pression sociale dont la communauté en tant que telle a besoin, mais d'autre part l'envie engendrée par certaines réussites et certaines acquisitions d'individus isolés doit être endiguée et même proscrite afin de laisser une place suffisante aux innovations dont le groupe en voie de croissance a besoin pour maîtriser son environnement.

Il faut donc compléter la phrase figurant en tête de ce développement par un second axiome : L'homme, cet envieux, ne peut devenir créateur de culture à proprement parler qu'à partir du moment où certaines représentations, les prescriptions religieuses par exemple ou la rationalisation des accidents du destin (idée de chance) ou encore la création de domaines réservés en politique, à l'usage de ceux qui ne sont pas les égaux des autres, viennent étouffer la voix des envieux du groupe.

La plupart des systèmes éthiques et des religions dont l'action a été bénéfique pour les progrès de la culture, de l'économie, de la technique et de la civilisation en général ont, le fait vaut d'être noté, tenu compte de cette nécessité de refréner l'envie, peut-être simplement par clairvoyance et par juste appréciation du problème. Il n'existe aucun système éthique ou religieux qui approuve l'envie en tant que telle ou l'envie d'un individu à l'égard d'un autre individu. Parallèlement à la proscription de l'envie à l'état brut, la plupart des systèmes normatifs dont la mise en place fut graduelle (aussi longtemps donc qu'ils ne furent pas dénaturés à des fins politiques tout à fait particulières) comportent de nombreuses interdictions, restrictions ou suggestions destinées visiblement à contrecarrer l'incitation à l'envie. Et les sanctions prévues exigent en contrepartie qu'il y ait dans la société un nombre suffisant d'envieux qui veillent jalousement à ce que soient respectés les modes de comportement destinés à éviter l'apparition de l'envie. Ainsi s'explique le paradoxe apparent de religions qui, d'une part, remettent à leurs place les envieux en promettant explicitement une récompense, dans leurs paraboles, à l'homme capable de tenir en laisse son envie pourtant évidente, mais qui, d'autre part, connaissent une sorte de justice sociale à laquelle seul un idéal d'égalité peut donner un sens et qui n'a de valeur pédagogique que si elle tient compte de l'existence de ces mêmes envieux.

Digitalizado com CamScanner

La capitulation devant les envieux

Il se trouve que depuis la fin du XVIIIe siècle, et plus encore depuis une centaine d'années, certains sociologues mais aussi certains penseurs parlant au nom de leur église ont insisté sur la nécessité d'apaiser les envieux et de faire droit à leurs exigences, voire de s'en remettre pratiquement à eux pour fixer les normes de la vie en société ; ce courant de pensée s'est développé au détriment d'une saine appréhension de la vie économique. Des journalistes (ou analystes) et des hommes politiques, animés eux-mêmes d'une envie violente et d'un vif ressentiment ont participé à ce déplacement d'accent, mais ce fut le fait aussi d'âmes fort nobles, de personnes n'éprouvant aucune envie, mais qui interprétaient les faits sociaux sous le seul angle de leur sentiment de culpabilité vis-à-vis de leurs semblables. Peut-être n'ont-elles eu que rarement conscience des rapports entre ce sentiment et la crainte fondamentale de provoquer l'envie.

Le grand succès, l'attrait, souvent en contradiction avec tous les arguments de la raison et des conventions, qu'exercèrent manifestes et théories socio-politiques ou philosophiques prenant la défense des envieux et attaquant les gens susceptibles d'être enviés s'explique par cet aperçu phylogénique. On n'aurait pas pu faire appel à une strate plus profonde de l'âme humaine. En capitulant ainsi, on a totalement oublié deux faits essentiels. Premièrement : le bon fonctionnement d'un groupe humain de quelque importance repose au moins autant sur la maîtrise de l'envie que sur les concessions faites aux envieux. Deuxièmement : il est totalement impossible d'organiser la moindre communauté humaine et d'assurer sa pérennité si on stipule au départ qu'elle ne comportera en son sein aucun envieux et du même coup aucune personne animée d'un sentiment de culpabilité dans le domaine social.

L'homme primitif prend son parti de la méchanceté des gens de sa tribu ; il tient compte de leur envie et l'intègre comme un facteur permanent dans son image du monde. Il n'a ni le besoin, ni la possibilité de croire qu'il existe des êtres bons. L'Autre est

toujours un ennemi en proie à l'envie, et la chose est d'autant plus vraisemblable qu'il est plus proche de vous par les liens de parenté. Le détail qui vous fait différent des autres, si modeste qu'il soit à nos yeux, ne pose pas de problème à un primitif, car, en tout état de cause, l'envie éprouvée par les autres est une donnée inéluctable. On les craint, mais un sentiment de culpabilité, né de la différence entre les destins ou du désir de ne pas provoquer l'envie et susceptible d'être exploité comme dans nos pays, n'existe probablement pas chez les peuples primitifs[5].

Depuis le milieu du XVIIIe siècle à peu près, il en va autrement pour l'Occidental à l'émotivité de plus en plus vive. Face à l'envie des autres, il a graduellement perdu le contrôle de ses nerfs. On peut se demander si les mutations de la société intervenues depuis la Révolution française ont été accélérées par la peur croissante de l'envie parmi les puissants du moment, ou si ces transferts d'autorité, ce démantèlement d'hiérarchies considérées jadis comme légitimes et échappant à toute remise en question n'auraient pas plutôt alimenté la crainte de provoquer l'envie. Quoi qu'il en soit, depuis bientôt deux cents ans, il est de plus en plus impérieux de pouvoir croire à un homme bon, indépendant de la société qui cherche à le pervertir. On ne supporte plus les assauts de l'envie éprouvée par son prochain, cette contrainte qui est le pain quotidien du primitif. Mais pour pouvoir croire à l'existence d'un homme parfaitement bon, bien disposé à notre égard, ignorant la tentation de l'envie, il faut monter en épingle l'utopie de l'égalitarisme dont la réalisation est conçue progressivement comme une tâche imposée par l'Histoire : pour échapper au mauvais œil de ses contemporains, de son prochain, on s'efforce de se donner un alibi rassurant en s'engageant idéologiquement, politiquement, ou simplement par jeu, avec beaucoup de naïveté et de sentimentalité, en faveur d'un programme d'avenir promettant une société d'hommes égaux au sens littéral du terme, d'où l'envie pourrait être éliminée par cette égalité précisément. Ceci est impossible car, comme nous l'avons vu, la possibilité et l'obligation d'envier font partie de la nature humaine. La société dans laquelle personne

Digitalizado com CamScanner

n'aurait à craindre l'envie de qui que ce soit ne posséderait pas les moyens de pression sociale lui permettant simplement d'exister en tant que telle. L'étude des civilisations les moins évoluées aurait dû montrer qu'une égalité presque totale est un bien piètre remède contre l'envie que chacun éprouve à l'égard de tous les autres. Mais même si on se place dans la perspective de l'évolutionnisme appliqué à la psychologie, on constate qu'il n'y a pas lieu d'espérer en l'avènement d'une société dans laquelle plus personne ne souffrira de l'envie.

L'envie à l'état pur érigée en idée directrice, en norme suprême, est chose aussi insupportable, aussi dissolvante pour une société que le serait, par exemple, l'approbation sans réserves de la jalousie sexuelle à l'état pur, qui exigerait une promiscuité permanente. Compte non tenu de quelques expériences peu probantes, il est absolument impossible du point de vue social de légitimer et d'ériger en règle suprême de conduite une mentalité et une émotion qui renient le droit d'existence à tout domaine privé et à toute propriété individuelle : c'est là une loi hors de laquelle aucune société ne peut remplir ses fonctions.

L'homme en proie à l'envie ainsi que l'envie en tant que concept appartiennent au domaine de la pure irrationalité chez les peuples primitifs tout autant que parmi les citadins de l'époque moderne. Si l'on excepte les situations de conflit ou de concurrence, on est en dehors de toute rationalité, de toute démarche dictée par la raison, de toute conception rationnelle de l'existence quand on voit un homme souhaiter ardemment qu'un autre ne possède pas tel objet ou telle qualité, alors que lui-même sait pertinemment que cet objet ou cette qualité sont tout à fait hors de sa portée et qu'il n'est même pas intéressant pour lui de les voir jamais devenir siens. Il est étonnant de constater qu'au cours des derniers millénaires l'homme a réussi, dans certaines sociétés, à maîtriser suffisamment cette pulsion élémentaire pour édifier des civilisations entières tout en maintenant des différences entre les individus.

La capacité d'envier est une donnée première de la vie. Dans la mesure où l'homme est un être susceptible de réfléchir sur

son existence, il est amené un jour à se demander : « Comment se fait-il que je sois moi et pas un autre ? » La question suivante va de soi : « Pourquoi l'existence de l'Autre est-elle à ce point différente de la mienne ? » Selon le degré d'estime de soi qu'a celui qui pose la question, la réponse est l'envie ou le sentiment de culpabilité. Les deux peuvent tourmenter le même homme. Il arrive qu'elles se subliment en se mêlant. Dans la mesure où l'homme se sent être un individu – sentiment qui peut rester fort vague quand l'intéressé appartient à certaines sociétés – il ne peut jamais être certain qu'un autre n'aurait pas préféré être lui. Il y aura donc toujours un Autre auquel, pour cette raison, il ne pourra pas se fier et vis-à-vis de qui il aura mauvaise conscience. Il est impossible d'échapper à cette situation. On ne peut pas, à l'aide de manipulations de la société, empêcher qu'elle advienne. C'est seulement quand on a pris conscience que les motifs d'être envié ne pourront jamais être supprimés qu'on est libéré de ce sentiment de culpabilité stérile et destructeur. Ce n'est ni par de beaux sentiments ni par altruisme qu'on vaincra l'envie dont le caractère irrationnel freine le développement de la civilisation dans une société, mais presque toujours par un surplus de rationalité, ainsi par exemple en reconnaissant que si quelques-uns possèdent davantage (ou autre chose) que les autres, cela ne signifie pas forcément que ces derniers sont défavorisés : mais pour en arriver là, il faut avoir certains dons pour le calcul, une vision claire de l'enchaînement des causes et des effets, une bonne mémoire, l'aptitude à ne pas comparer seulement un objet avec un autre objet, mais aussi des valeurs très différentes entre elles et appartenant à des hommes différents.

On peut énoncer aujourd'hui comme une vérité scientifique – en tout cas comme une vérité mieux étayée empiriquement qu'elle ne l'était voilà cinquante ou cent ans – l'idée suivante : le monde ne pourra jamais appartenir aux envieux, pas plus qu'il ne sera possible d'éliminer d'une société tous les motifs d'envie. Il faudrait cesser de considérer comme objets de discussion sérieuse la société sans classes ou sans statuts et autres refuges pour penseurs enlisés dans

Digitalizado com CamScanner

leur réflexion et placés de ce fait dans une position inconfortable. Les sciences de l'homme devraient se résoudre à introduire dans leurs équations non pas l'homme tel qu'elles se le représentent, mais l'homme tel qu'il est aujourd'hui, après que, pour des motifs incompréhensibles, il a perdu l'élan initial grâce auquel il avait réussi, comme nous espérons l'avoir démontré, à créer ces formes de communautés caractéristiques de notre espèce.

Même ceux qui n'ont jamais pris au sérieux les utopies d'une société sans classes ou du pur socialisme ont été amenés, au cours des cent dernières années, à une conclusion erronée selon laquelle les esprits envieux – dont on suppose à tort que leurs revendications seraient satisfaites pour peu qu'on fasse un seul acte de bienveillance en leur faveur – auraient le droit d'exercer le rôle de critiques dans la société. Il va de soi que bien des inepties en matière sociale doivent et peuvent être évitées. Ce n'est pas vertu que de verser du sel sur une plaie. Mais des observations faites tout au long de l'Histoire et des règles discernables dans les comportements élémentaires de l'homme permettent de supposer qu'il existe une sorte de limite au-delà de laquelle on n'accepte plus les arguments de ceux qui sont trop sensibles à l'envie provoquée chez les autres. Francis Bacon déjà avait bien vu que rien ne provoque l'envieux et n'excite son insatisfaction autant qu'une attitude irrationnelle, que le renoncement à une position de supériorité par rapport à lui, dans l'intention de désarmer son envie. Il serait temps de cesser de nous conduire comme si l'envieux faisait autorité en matière de politique sociale et économique.

Notes

Chapitre 1 : L'homme en proie à l'envie

1. Les Provos de 1966 à Amsterdam pourraient bien être considérés comme les premiers porteurs d'un nouveau type de ressentiment, car ils considèrent précisément la monarchie comme un scandale. Une discussion s'est engagée entre Edward Shils et N. Birnbaum sur le point de savoir si la Couronne remplit encore de nos jours sa fonction de symbole placé hors d'atteinte de toute envie. (Edward Sihls et M. Young, « The Meaning of the Coronation », *The Sociological Review*, Tome 1, décembre 1953, p. 63-81 ; N. Birnbaum, « Monarchs and Sociologists », *ibid.* Tome 3, Juillet 1955, p. 5-23).

2. Au cours des siècles passés, on a parfois représenté l'envieux (l'envieuse) sous la forme d'un personnage monté sur un chien tenant un os dans la gueule. Voir par exemple une reproduction dans Heinz-Günter Deiters, *Die Kunst der Intrige*. Hambourg 1966, p. 14. « L'Envie », tirée d'une série de gravures sur bois, « Les sept péchés capitaux », œuvre d'un Maître anonyme de la région de Constance, autour de 1480-1490, Albertina-Vienne.

3. C'est ainsi que R. Dahrendorf écrit sa *Théorie des sozialen Konflikts* sans employer une seule fois le mot envie ; en revanche, c'est sans le moindre scrupule qu'ailleurs il accuse à deux reprises à la même page les intellectuels américains et européens de s'envier réciproquement (*Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, 1965, p. 320).

4. David Riesman déjà donne à comprendre que dans la société américaine où règne l'égalité en matière de consommation, on aurait encore des motifs d'envier autrui en supposant que ses jouissances sexuelles sont plus fortes. (*The Lonely Crowd*, New Haven 1950, p. 155).

Digitalizado com CamScanner

Chapitre 2 : Envie et langage

1. F.G. Steiner, *Malice*, Oxford 1952, p. 16.
2. K. Simrock, *Handbuch der deutschen Mythologie, mit Einschluss der nordischen*, 4e édition. Bonn 1874, p. 177.
3. Loc. cit., p. 356.
4. K.F.W. Wander (édit.), *Deutsches Sprichwôrter Lexikon*, Tome 3, Leipzig 1873.
5. *The Oxford English Dictionary*, Tome 5, Oxford 1933.
6. W.L. Davidson, « Envy and Emulation », in : *Encyclopedia of Religion and Ethics*, publ. par James Hastings, Tome 5, New York et Edimbourg 1912.
7. John Gay, *Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality*, cité d'après : *The English Philosophers from Bacon to Mill*, publié par Edwin A. Burtt, The Modem Library, New York, s.d., p. 784.
8. Adam Smith, *Wealth of Nations*, Modem Library Edition, p. 670.
9. Sur l'envie dans l'Islam, cf. Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, Londres 1953, p. 91 sqq.

Les entrées *envy, jealousy* et *resentment* ne se trouvent pas une seule fois dans les index des revues suivantes : *American Sociological Review*, index des vol. 1 à 25 (1936-1960) ; *American Journal of Sociology*, index pour les années 1895 à 1947 ; *Rural Sociology*, index des vol. 1 à 20 (1936-1955) ; *The British Journal of Sociology*, index des années 1949 à 1959 ; *American Anthropologist and the Memoirs of the American Anthropological Association*, index des années 1949 à 1958 ; *Southwestem Journal of Anthropology*, index des vol. 1 à 20 (1945-1964). Dans ces revues on trouve, il est vrai, au fil des années, des articles isolés comportant de brefs passages très condensés traitant de l'envie et attribuant visiblement de l'importance à ce concept, mais des notions telles que : envie, ressentiment, jalousie… étaient à ce point étrangères aux spécialistes chargés de rédiger ces index qu'ils ne leur prêtèrent pas d'attention. Mais si nous cherchons dans des rubriques aussi vagues que par exemple « agression », nous trouvons quelques articles dans lesquels l'idée d'envie est parfois évoquée. Dans les revues d'anthropologie, on tomberait sans difficulté sur des phénomènes d'envie en cherchant sous « witchcraft » (sorcellerie) ou sous « sorcery ». Chose curieuse, le concept *« evil eye »* (mauvais œil) qui se rattache pourtant dans tous les cas à l'idée d'envie manque dans les index cités ci-dessus.

10. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3 juillet 1965, p. 7.

11. M. Schreiter, « Die Strasse, Tummelfeld des Neides ? Die Einschüchterung der Bürger – Kritik am neuen Gesetz », in ; *Die Zeit*, 1er janvier 1965, p. 20.
12. K.-H. Krumm, « Ein Mann Kàmpft um sein Recht », in : *Frankfurter Rundschau*, 17 juillet 1965 (Zeit und Bild).
13. C. Jacobsen, « Halbzeit bei der Ford-Stiftung », in : *Die Zeit*, 9 octobre 1964, p. 9.
14. *The New York Times*, 7 décembre 1961, p. 29.
15. *Nation's Business*, Washington D.C., avril 1958, p. 48.
16. G.H. Theunissen, « Der Fall Max Bense », in : *Die Zeit*, 24 avril 1964, p. 9.
17. A. et P. Toynbee, Über Gott und die Welt. Ein Gespräch zwischen den Generationen. Munich 1965, p. 46 sqq. (Édition originale en anglais : Comparing Notes, Londres 1963).
18. Walter Hoffmann, *Ahiturienten in nichtakademischen Berufen*. Heidelberg 1960, p. 7, 161, 175 sqq.
19. « Nachwuchskrâfte sollen sich am Anfang überall unterrichten », in : *Die Welt*, n° 128, 4 juin 1966.
20. Wolfgang Kellner, *Der moderne soziale Konflikt. Seine Ursache und seine Überwindung im Betrieb*, Stuttgart 1961, p. 142-151.

Chapitre 3 : L'envieux dans le miroir des cultures

1. R. Thurnwald, in : *Lehrbuch der Völkerkunde*, publié par K.Th. Preuss, 1937, p. 272.
2. F. Rose, *Umgang mit Schweden* (vol. 12 de la série « Umgang mit Völkern »), Nuremberg 1954, p. 13.
3. *Time*, 29 juin 1953.
4. H.G. Barnett, *Innovation. The Basis of Cultural Change*, New York 1953, p. 401 sq.
5. C. Kluckhohn, *The Navaho*, Cambridge (Mass.) 1946. Du même auteur, *Navaho Witchcraft*. (« Papers of the Peabody Muséum of American Archeology and Ethnology », vol. 22, n° 2, Cambridge (Mass) 1944 ; cf. en particulier p. 68.
6. R. Firth, *Primitive Polynesian Economy*, Londres 1939, p. 282.
7. A. R. Holmberg, *Nomads of the Long Bow. The Sirino of Eastern Bolivia*. (Smithsonian Institution : Institute of Social Anthropology Publication, n° 10.), Washington 1950. Les observations *in situ* eurent lieu en 1941-42.

Digitalizado com CamScanner

8. Loc. cit., p. 36
9. Loc. cit., p. 60.
10. Loc. cit., p. 60, 61.
11. Loc. cit., p. 62.

Chapitre 4 : Rôle de l'envie dans les envoûtements

1. M. Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. Œuvres complètes, Tome 3, p. 52.
2. C. Kluckhohn *Navaho Witchcraft*, Cambridge (Mass.) 1944, p. 15, 19.
3. C. Kluckhohn, *The Navaho*, Cambridge (Mass.) 1946, p. 128 sq.
4. C. Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Cambridge (Mass.) 1944, p. 68.
5. Loc. cit., p. 15.
6. Loc. cit., p. 24, 111.
7. R.B. Brandt, *Hopi Etics*. 1954, p. 328.
8. Loc. cit., p. 143, 148.
9. Loc. cit., p. 156.
10. Loc. cit., p. 129.
11. Loc. cit., p. 129.
12. J. Gillin, The *Culture of Security in San Carlos. A Study of a Gutemalan Community of Indians and Ladinos*, New Orléans 1951.
13. E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft (Mangu) among the Azande*. (Sudan Notes and Records, Tome 12), Khartoum 1929, p. 163-249, 215.
14. Loc. cit., p. 212.
15. Loc. cit.
16. Loc. cit., p. 220.
17. E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937, p. 117.
18. Loc. cit., p. 112.
19. Loc. cit., p. 206 sq.
20. Loc. cit., p. 148.
21. E.H. Winter, « The Enemy Within », in : John Middleton et E.H. Winter (éd.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres 1963, p. 280 sq.
22. R.E.S. Tanner, « The Sorcerer in Northern Sukumaland, Tanganyika », in : *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 12, p. 437 sqq.
23. E.J. Krige et J.D. Krige, *The Realm of a Rain-Queen*, Londres 1943, p. 268 sq.

24. Loc. cit., p. 264 sqq.
25. Loc. cit., p. 18.
26. Loc. cit., p. 290.
27. Loc. cit., p. 286.
28. Loc. cit., p. 287.
29. Loc. cit., p. 270.
30. R. Karsten, *The Head-Hunters of Western Amazonas. The life and Culture of the Jwaro Indians of Eastem Ecuador and Peru.* (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum, Tome 7, n° 1.), Helsingfors 1935, p. 452. Entre 1917 et 1928, Karsten a vécu au total trois années dans ces tribus.
31. Il ressort des recherches les plus récentes concernant les chances non utilisées de faire des études que dans certains cas l'obstacle réside dans l'envie éprouvée par le père face aux possibilités offertes à ses enfants. Cf. par ex. Franz Hess, *Die ungleichen Büdungschancen*, Olten et Fribourg en Brisg. 1966, p. 155 sq, ainsi que Willy Strzelewicz, *Bildung und gesellschaftliches Bewusstsein*, Stuttgart 1966, p. 606.

Chapitre 5 : La crainte de l'envie, problème des pays en voie de développement

1. E.R. Wolf, « Types of Latin Américain Peasant Society. A Preliminary Discussion », in : *American Anthropologist*, vol. 57 (1955), p. 460 sqq.
2. G.M. Foster, « Interpersonal Relations in Peasant Society », in : *Human Organization*, vol. 19 (Hiver 1960-61), p. 175 sqq ; O. Lewis, loc. cit., p. 179 ; J. Pitt-Rivers, loc. cit., p. 180. Des observations analogues concernant une peur intense devant l'envie éprouvée par les autres habitants du village et qui finit par faire obstacle à tout progrès se trouvent dans l'ouvrage de G. Gillin cité plus haut, pp. 116, 114, 124, 122. Dans cette société du Guatemala, il existe une maladie appelée « envidia », littéralement « envie », qui, dans les croyances de ces gens, est provoquée chez ceux qui en souffrent par la magie d'un envieux. C.J. Erasmus (*Man takes Control. Cultural Development and American Aid*, Minneapolis 1961, p. 80) parle d'un « pattern d'envie » qui empêche parfois les paysans les plus évolués en Haïti d'adopter des méthodes de culture nouvelles. – En Haïti également, G.E. Simpson (« Haiti's Social Structure », in : *American Sociological Review*, vol. 6, p. 643) découvrit qu'un fermier essayait de dissimuler l'état de sa fortune en achetant, chaque fois que

Digitalizado com CamScanner

la chose était possible, plusieurs petits champs plutôt qu'une grande pièce d'un seul tenant. Pour le même motif, il ne portait pas de bons vêtements. Ces options, volontaires, devaient le protéger de toute magie malfaisante exercée par ses voisins envieux. – S. Tax insiste sur le rôle de l'envie dans les modes de comportement faisant obstacle au progrès. (« Changing Consumption in Indian Guatemala », in : *Economie Development and Culture Change*, tome 5, Chicago 1957, p. 151, 155.)

3. Y.A. Cohen, « Four Categories of Interpersonal Relationships in the Family and Community in a Jamaican Village », in : *Anthropological Quarterly*, vol. 28 (Nouvelle série, tome 3), 1955, p. 121-147. C.S. Rosenthal rapporte qu'avant 1938 la communauté juive d'une petite ville polonaise usait de méthodes tout à fait semblables pour tenir l'envie à distance (« Social Stratification of the Jewish Community in a Small Polish Town », in *American Journal of Sociology*, vol. 59, 1953, p. 6) : « Les gens avaient la plus grande peur de la jalousie de leurs voisins. On ne se lassait pas de répéter que l'on ne doit à aucun prix *attirer l'œil d'autrui*, autrement dit qu'il faut éviter de le rendre jaloux ». On notera dans cette façon de s'exprimer l'allusion à la croyance en un « mauvais œil ».

4. W. Watson, *Tribal Cohésion in a Money Economy. A Study of the Mambwe People of Northern Rhodesia.* (The Rhodes-Livingstone Institute.), Manchester 1958, p. 82 sq.

5. Op. cit., p. 122 sq.

6. Op. cit., p. 209. Watson fait remarquer à ce propos la ressemblance avec les Bemba, une tribune voisine au sujet de laquelle A.I. Richards rapporte : « Si l'on se maintient longtemps dans une situation matérielle meilleure que celle des autres habitants du village, on se voit presque à coup sûr accusé de sorcellerie. » (*Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia.* Londres 1939, p. 215). Watson compare également ses propres expériences avec celles des Krige, dont j'ai rendu compte, ainsi qu'avec les deux études suivantes qui montrent elles aussi que des Africains ayant réussi dans leurs entreprises mieux que la moyenne de leurs compatriotes doivent toujours payer leur succès de la même façon : les gens se sentent lésés dans leur avoir et leur bien-être par la magie de ceux qui sont « arrivés » : M. Hunter, *Reaction to Conquest. Effects of Contacts with Europeans on the Pondo of South Africa.* Londres 1936, p. 317 ; M. Gluckman, « Lozi Land Tenure », in *Essays on Lozi Land and Royal Property* (Rhodes-Livingstone Papers n° 14), Cape Town 1943, p. 37.

7. O. Lewis, Life in a Mexican Village, *Urbana 1951.*

8. Loc. cit., p. 297.

9. G. et A. Reichel-Dolmatoff, *The People of Aritama. The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*, Chicago 1961, p. 396.

10. Loc. cit., p. 398.

11. C.W. Mills, *White Collar. The American Middle-Classes*, New York 1951.

12. Reichel-Dolmatoff, op. cit., p. 402.

13. Op. cit., p. 403.

14. Op. cit., p. 404.

15. Hsien Chin Hu, in : *American Anthropologist*, tome 46, 1944, p. 45-64.

16. P. Bohannan, « Some Principales of Exchange and Investment among the Tiv, in *American Anthropologist*, tome 57, 1955, p. 60 sqq.

17. L. Bohannan, « Le magicien terrorisé », in Joseph. B. Casagrande, *In the Compagny of man*, New York, 1960.

18. Op. cit., p. 301.

19. Reichel-Dolmatoff, *op. cit.*, p. 403.

20. R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu. The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*, New york 1932, p. 135.

21. J.B. Watson et J. Samora, « Subordinate Leadership in a Bicultural Community. An Analysis », in *American Sociological Review*, tome 19, 1954, p. 413 à 421.

22. C.S. Belshaw, « In Search of Wealth », in *American Anthropologist Memoir*, février 1955, p. 80.

23. Op. cit., p. 60 sq.

24. Conférence prononcée en septembre 1958 au cours d'une session de la Mont Pelerin Society à Princeton, New Jersey.

Chapitre 6 : Psychologie de l'envie

1. G. Devereux, *Reality and Dream. Psychotherapy of a Plains Indian*, New York 1951, p. 66.

2. R. Sawtell Wallis, « The Changes Status of Twins Among the Eastern Dakota », in *Anthropological Quarterly*, tome 28 (Nouvelle Série, vol. 3), p. 117.

3. B.D. Paul, « Symbolic Sibling Rivalry in a Guatemalan Indian Village », in *American Anthropologist*, tome 52, 1950, p. 205-218.

Digitalizado com CamScanner

4. H. Granqvist, *Child Problems among the Arabs. Studies in a Muhammadan Village in Palestine*, Copenhague 1950, p. 81.

5. R.F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*. New York 1932, p. 16 sq.

6. S. Freud, *Œuvres Complètes*, tome 13, Londres 1940, p. 134 sq.

7. A. Kardiner, *The Individual and his Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, New York 1939, p. 375 sq.

8. Op. cit., p. 379.

9. Op. cit., p. 402 sq.

10. cf. D. Wyss, *Les courants de la psychologie des profondeurs, des origines à nos jours*, 2e éd. Göttingen 1966. B. Bettelheim, *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male*, 1954. Melanie Klein, *Envy and Gratitude. A Study of Unconscious Sources*, Londres 1957.

11. E.A. Gutheil, *The Language of the Dream*, New York 1939, p. 39, 68, 87, 195, 212, 228.

12. I.D. Suttie, *The Origms of Love and Hate*, Londres 1935, p. 107 et 110.

13. G.P. Murdock, *Social Structure*, New York 1949.

14. David F. Aberle (et *alii*) « The Incest Taboo and the Mating Patterns of Animais », in *American Anthropologist*, tome 65, avril 1963, p. 253-265.

15. P. Greenacker, *Trauma, Growth and Personality*, Londres 1953, p. 233.

16. V.E. Frankel, *Man's Search for Meaning*, p. 43. Edition revue de : From Death-Camp to Existentialism, Boston 1959. Première édition en allemand : *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, 1946.

17. Op. cit., p. 45, 63.

18. Op. cit., p. 33.

19. A.H. Buss et *alii*, « The Measurement of Hostility in Clinical Situations », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, tome 52, Janvier 1956, p. 84 sqq.

20. H. Stack Sullivan, *The interpersonal Theory of Psychiatry*, New York 1953, p. 347 sq.

21. Op. cit., p. 355.

22. Op. cit., p. 213.

23. G. Piers et M.B. Singer, *Shame and Guilt. A Psycoanalytical and a Cultural Study*, Springfield/Illinois 1953, p. 6, 11

24. Op. cit., p. 23 sq.

25. R.M. Yerkes, « Conjugal Contrasts among the Chimpanzees » in *Journal of Abnormal and Social Psychology*, tome 36, 1941, p. 175-199. cf. également « The Life History and Personality of the Chimpanzee », in *American Naturalist*, vol. 73, 1939, p. 97-112. Du même auteur, *Chimpanzees*, 1943.

26. J.P. Scott, *Aggression*, Chicago 1958, p. 39-41.

27. Op. cit., p. 7 sq.

28. Op. cit., p. 22.

29. Op. cit., p. 32 sqq.

30. E. Baumgarten, « Versuch über mögliche Fortschritte im theoretischen und praktischen Umgang mit Macht », in *Studium Generale*, 4e année, 1951, p. 548.

31. Loc. cit.

32. K. Lorenz, « Moral-analoges Verhalten geselliger Tiere », in *Universitas*, 11e année, 1956, p. 693.

33. S.E. Asch, « Effects of Group Pressure upon the Modification and Distorsion of Judgments », in *Groups, Leaderships and Men*, Harold Guetzkow édit. Pittsburgh 1951.

34. S. Milgram, « Nationality and Conformity », in *Scientific American*, vol. 205, 1961, cité d'après une reproduction de ce texte dans : *Readings in General Sociology*, R.W. O'Brien et Cie, Boston 1964, p. 54 sqq.

35. A. Pepitone, *Attraction and Hostility. An Experimental Analysis of Inter-personal and Self-Evaluation*, New York 1964, p. 105.

36. Op. cit., p. 78 sq.

37. Op. cit., p. 88.

38. Op. cit., p. 222 sq.

39. Op. cit., p. 224.

40. Le symposium consacré à « The Nature of Human Comflict », publié en 1965 par El ton B. MacNeil (Englewood Cliffs, N.J.) auquel différents sociologues américains ont contribué s'en tient, lui aussi aux remarques les plus superficielles. L'un des motifs, et non le moindre de ce parti pris est que les auteurs s'efforcent de décrire l'essence des conflits inter-humains de manière à obtenir une plus grande influence politique et des subventions de recherche plus importantes pour leur spécialité.

Digitalizado com CamScanner

Chapitre 7 : L'envie dans la perspective des sciences sociales

1. R. Dahrendorf, *Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika*, Munich 1963, p. 188.
2. 2. R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Freiheit*, Munich 1963, p. 197-235.
3. Op. cit., p. 213.
4. R.K. Merton et E. Barner, « Sociological Ambivalence », in : *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change*, Essays in Honor of P.A. Sorokin, publiés par E.A. Tiryakian, Londres 1963, p. 92 s, 95, 106 s.
5. R. Dahrendorf, *Bildung ist Bürgerrecht*, Hambourg 1965, p. 70. Dahrendorf se réfère ici à J. Hitpass, *Einstellungen der Industriearbeiterschaft zu höherer Bildung. Eine Motivuntersuchung* 1965, où se trouvent les déclarations des ouvriers interrogés.
6. G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Munich et Leipzig, 2° édit. 1922, p. 210.
7. Loc. cit., p. 210-211.
8. Loc. cit., p. 211.
9. K. Davis, *Human Society*, New York 1949, p. 175.
10. Loc. cit., p. 182.
11. B. Berelson et G. A. Steiner, *Human Behavior. An Inventory of Scientific Findings*, New York 1964, p. 156.
12. Op. cit., p. 72.
13. Op. cit., p. 72, 81, 82.
14. Op. cit., p. 281, 514-516.
15. Op. cit., p. 273 sq.
16. N.J. Smelser, *Collective Behavior*, 1963, p. 106.
17. Le sociologue new-yorkais George Simpson par exemple affirme que le point de départ de toute réflexion pour un sociologue est nécessairement un ressentiment vis-à-vis de sa propre société (*A sociologist Abroad*, The Hague 1959, p. 168. C. Wright Mills soutient la même thèse. Il fut critiqué à ce sujet par Edward Shils (« Professor Mills on the Calling of Sociology », in *World Politics*, tome 13, juillet 1961, p. 608.)
18. Arnold W. Green, *Sociology*, 4e édition, New York et Londres 1964, parle des problèmes posés par l'égalité et l'envie dans la société américaine. Il le fait en étant conscient de sa position d'outsider.
19. La répartition dans une population donnée des mesures destinées à écarter l'envie peut être mesurée par les méthodes de la démoscopie. L'« Institut für Demoskopie » a répété, à ma demande, durant l'été 1966, une question qui avait été posée pour la première fois aux Allemands environ dix ans plus tôt. La tendance à éviter de provoquer l'envie a légèrement progressé. 53 % des personnes interrogées estiment qu'il est prudent de ne pas montrer à quel point on a réussi dans la vie. Chez les fonctionnaires, ce groupe passe à 63 %. La répartition des personnes interrogées selon leur religion, selon qu'elles sont réfugiées ou autochtones, qu'elles appartiennent aux classes modestes ou aux classes moyennes, qu'elles habitent telle ou telle région ne montre pas de différences importantes. Seul Berlin-Ouest fait exception : les taux ont tendance à y être plus bas qu'ailleurs. Qu'il me soit permis d'exprimer ici mes remerciements les plus chaleureux à Madame le Professeur Elisabeth Noelle-Neumann pour ses informations.

Chapitre 8 : Le crime inspiré par l'envie

1. « Youth is Accused of Killing City College with Car », *in The New York Times*, 16 décembre 1963.
2. Dr. Heinz Hâfner, dans une lettre du 7. 7. 1953, où il est dit que le Pr Kretschmer utiliserait son rapport sur l'infanticide de Munich dans une publication à venir. Je n'ai pas eu connaissance de celle-ci.
3. Communiqué de l'Associated Press de San Quentin, Californie, du 21 août 1959.
4. Par ex. : « The Marxist Marine », in : *Newsweek*, 2 décembre 1963, p. 23 : A propos d'Oswald : « As the diabolical psychologist in Richard Condon's "The Manchurian Candidate" says : "... The resenters, those men with cancer of the psyché make the great assasins" ». Dans sa préface à la réédition de l'étude de Svend Ranulf sur l'indignation morale et la psychologie des classes moyennes, Harold D. Lasswell évoque lui aussi la possibilité de voir dans l'assassin du Président le type de l'envieux. S. Ranulf, *Moral Indignation and Middle Class Psychology*, New York 1964, p. XIII.
5. « Jealous of Woman's wealths, Boy says in Iron-Killing », in *The Atlanta Journal*, 15 mars 1960, p. 19.
6. *The Atlanta Journal*, 28 octobre 1963.
7. G. Zôller, « Scotland Yard in Wiesbaden », in *Rheinischer Merkur*, 18 mars 1960, p. 24.
8. R.F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, New York 1932, p. 210.
9. *P. Kipphoff*, « Hetzjagd auf die schöne Frau. Vorurteil, schlechtes Gewissen und Eifersucht von den Hexenverfolgungen bis zum Mariottiprozess », *in Die Zeit*, 10 avril 1964, p. 10 sq.

Digitalizado com CamScanner

10. Walter Gibson, *The Boat*, Londres 1952 : « C'était là un trait singulier de chacun de ces suicides : au moment même où ils décidaient de sauter par-dessus bord, ils semblaient affectés par le fait que d'autres restaient derrière eux avec une chance de salut. »

« Ils essayaient de mettre la main sur les rations de vivre et de les flanquer à la mer, s'arrangeaient pour que leur dernière action à bord fût d'arracher la bonde pour laisser entre l'eau de mer. Leur folie semblait toujours en revenir à cette hantise de ne pas partir seuls, mais d'entraîner tout le monde avec eux. » (p. 35.)

11. Frédéric M. Trasher, *The Gang. A Study of 1313 Gangs in Chicago*, 1re édition, 1937, réédité par J.F. Short Jr., Chicago 1963, p. 77 sq. Cf. également T.R. Fyvel, Troublemakers, 1962. Le terme « vandalism » considéré comme un concept courant en sociologie criminelle apparaît aussi chez D.C. Gibbons dans : *Changing the Lawbreaker*, Englewood Cliffs 1965, p. 35, où il se réfère à M.B. Clinard et A.L. Wade, « Toward the Delineation of Vandalism as a Sub-Type of Juvénile Delinquency », in *Journal of Criminal Law, Crimmology and Police Science*, vol. 48, 1958, p. 493-99. A.K. Cohen, *Delinquent Boys. The Culture of the Gang*, Glencoe/ III. 1955, p. 183 sqq. voit dans le vandalisme la caractéristique principale du comportement des bandes de jeunes asociaux en Amérique ; il parvient presque au concept d'envie lorsqu'il qualifie cette subculture des voyous de « malicious » et pleine de « gratuitous hostility ». La revue *Federal Probation*, organe officiel des Juges fédéraux d'Application des Peines aux U.S.A. a consacré un symposium au vandalisme en mars 1954 (vol. 18).

12. *Time Magazine*, 3 novembre 1952.

13. *Fortune Magazine*, juillet 1952, p. 60.

14. Erich Fromm, *The Heart of Man ; its genius for good and evil*, New York 1964, p. 27 sqq.

15. S. et E. Glueck, *Delinquents in the making*, New York 1952, p. 149.

Chapitre 9 : Envie ressentie par les dieux et notion de destin

1. On voit aussi cette idée apparaître clairement quand on étudie les contes. Cf. H. von Beit, *Symbolik des Märchens*, Berne 1952, p. 72.

2. F. Bertholet, article « Neid der Gôtter », in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1930, tome 4, p. 488.

3. Eschyle, Tragödien und Fragmente. Trad. Par L. Wolde (Collection Dieterisch, vol. 17). 1938, p. 31 (832 sqq).

4. Loc. cit., p. 33 (904 sqq.).

5. S. Ranulf, *The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens*, Copenhague 1933 tome 1, p. 117.

6. U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Griechische Tragödien*, trad., tome 2, 6e édition, 1910, p. 21 sq.

7. M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*. Tome 1 : Bis zur griechischen Weltherrschaft. (Handbuch der Altertumswissenschaft, W. Otto édit., 5e section, 2e partie, tome 1) Munich 1941, p. 344.

8. Loc. cit., p. 338.

9. Loc. cit., p. 339.

10. Loc. cit., p. 339.

11. Loc. cit., p. 342.

12. Loc. cit.

13. Loc. cit., p. 615.

14. Loc. cit., p. 699.

15. Loc. cit., p. 699 sq.

16. Loc. cit., p. 700.

17. Loc. cit., p. 696.

18. Loc. cit., p. 696 sqq.

19. Loc. cit., p. 701.

20. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley et Los Angeles 1951, p. 30.

21. Loc. cit., p. 30 sqq.

22. Loc. cit., p. 45.

23. Loc. cit., p. 62.

24. P. Tournier, *Echtes und falsches Schuldgefühl*, Zurich et Stuttgart 1955, p. 15 sq.

25. K. Simrock, *Handbuch der Deutschen Mythologie mit Einschluss der nordischen*. 4e éd., Bonn 1874, p. 164.

26. Loc. cit., p. 165.

27. G. Piers et M.B. Singer, *Shame and Guilt. A Psychoanalytical and a Cultural Study*, Springfield 1953, p. 28 sq.

28. Loc. cit., p. 36 sq.

29. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tome I, Tübingen 1925, p. 281.

Digitalizado com CamScanner

Chapitre 10 : L'envieux dans la littérature

1. H. Melville, *Billy Budd, in The Portable Melville*, J. Leyda édit. New York, 1952, p. 643.
2. Loc. cit., p. 672 sq.
3. Loc. cit., p. 673.
4. Loc. cit., p. 673.
5. Loc. cit., p. 674.
6. Loc. cit., p. 674 sq.
7. Loc. cit., p. 675.
8. Loc. cit., p. 675.
9. Loc. cit., p. 676.
10. Loc. cit., p. 677.
11. Loc. cit., p. 678 sq.
12. cf. par ex. « Jackson, dans *Redburn*, qui semblait particulièrement haïr un jeune marin – Redburn lui-même –, du fait de sa jeunesse, de ses belles joues et de sa bonne santé… Radney, dans l'histoire de Town-ho, dans Moby Dick (chapitre 54), qui lui aussi, portait envie à un marin fort bel homme et populaire » (Herman Melville : *Billy Budd, sailor*, reading Text and genetic Text, edited from the Manuscript with Introduction and Notes by H. Hayford and M.M. Sealts, 2e édition, Londres-Chicago 1962, p. 32). Ou encore H.F. Pommer : « Redburn croyait qu'une des raisons de la haine de Jackson à son égard était l'envie de sa bonne condition physique : Car j'étais, dit-il, jeune et bien fait…, tandis qu'il était consumé par une maladie incurable qui lui rongeait les entrailles. Un autre cas semblable était celui du marin de Belfast, continuellement en butte aux tracasseries et rebuffades de Jackson, qui semblait le haïr cordialement à cause de sa force musculaire et de sa beauté et tout particulièrement à cause de ses joues roses » (*Redburn*, p. 72, 356, 357, 74, 76). Une jalousie assez peu différente motive en partie le Satan de Milton, *Paradis Perdu* IX, 119-130 » (Milton and Melville, Pittsburgh, 1950, p. 85 sq.).

Les ressemblances entre le « Billy Budd » de Melville et la description que donne Milton de l'envie éprouvée par Satan sont évidentes : « Finalement, il y a le titre du second chapitre analysant le caractère du maître d'équipage : Rage froide, envie et désespoir (*Billy Budd*, XIII, p. 48). Ces mots sont ceux de Milton pour décrire l'émotion de Satan quand il découvre le jardin d'Eden (*Paradis Perdu*, IV, 115). Melville les reprend pour introduire son analyse de l'envie de Claggart quand il aperçoit Billy pour la première fois, avec, peut-être, une allusion à la cause de sa pâleur. "L'envie de Claggant n'était pas de nature vulgaire" » (*Billy Budd*, XIII, p. 48) : Loc. cit., p. 88.

Nous trouvons la même indication chez R. Mason (*The Spirit above the Dust. A Study of Herman Melville*, Londres 1951) : « Et Melville, en citant en épigraphe, au chapitre qui met en scène Claggart, l'hémistiche "Rage froide, envie et désespoir", tiré de l'épisode de l'arrivée de Satan au jardin d'Eden, confirme expressément la référence. »

L. Thompson insiste sur cet parallèle (*Melville's Quarrel with God*, 1952) : « Par ce détail, Billy est une preuve frappante que le trouble-fête par excellence, l'envieux gâcheur de paradis a encore quelque chose à voir avec toute espèce d'exil de l'homme sur la terre » (p. 366) ; « Les nombreuses rencontres entre *Billy Budd* et le *Paradis Perdu* sont parfois évidentes, parfois subtiles ; mais l'une des plus claires est une citation directe que Melville utilise comme titre ou épigraphe du chapitre 11 : "Rage froide, envie et désespoir"… Melville emploie ces mots pour décrire les sentiments mélangés de Claggart quand il pose les yeux sur Billy. Enviant à Billy son innocence, il ne laisse pas d'éprouver pour cette innocence quelque dédain… Le traitement de Melville rappelle la remarque du Satan de Milton, tandis qu'en proie à l'envie il soliloque, les yeux fixés sur Adam et Eve » (p. 379 sqq.)

13. M. Bowen, *The Long Encounter*, Self and Experience in the Writings of Herman Melville, Chicago 1960, p. 299 ; cf. également N. Arvin, *Herman Melville*, Londres 1950, qui ne fait pas mention de l'envie parmi les motifs de Claggart.
14. A.R. Humphrey, *Melville*, Edimbourg et Londres 1962, p. 113.
15. R. Harter Fogle, *Melville Shorter Tales*, Norman 1960, p. 138.
16. T. Hillway, *Herman Melville*, New York 1963.
17. G. Stone, *Melville*, New York 1949, p. 27.
18. Loc. cit., p. 313.
19. M.R. Stern, *The Fine Hammered Steel of Herman Melville*, Urbana 1957, p. 227. – L'envie de Claggart est également évoquée à deux reprises par J.B. Noon jr., « Billy Budd, Two Concepts of Nature », in *American Literature*, tome 29, 1957, p. 251. Et W. Berthoff, *The Example of Melville*, 1962, écrit : « Claggart… est plein d'envie et de désespoir » (p. 200).
20. *Amerikanische Renaissance. Kunst und Ausdruck im Zeitalter Emersons und Whitmans*, Wiesbaden, p. 412, 478.
21. E. Sue, Frederick Bastien : *Envy*, Boston, s.d., Tome 2, p. 49 sq.

Digitalizado com CamScanner

22. Loc. cit., p. 56.
23. Loc. cit., p. 91.
24. Loc. cit., p. 157.
25. G. Lukàcs, *Schriften zur Literatursoziologie*, 2° édition. Neuwied 1963, p. 244 sq.
26. E. von Wildenbruch, *Der Neid*, p. 19-21.
27. St. Andres, *Novellen und Erzählungen*, Munich 1962, p. 207.
28. Jurij Olescha, *Neid*, Francfort 1964.
29. R. Mathewson, « The First Writers' Congress. A second Look », in : *Literature and Revolution in Soviet Russia* 1917-62. A Symposium, publié par M. Hayward et L. Labedz, Londres 1963, p. 65.
30. J. Olescha, « Aufzeichnungen eines Schriftstellers », in : *Russische Erzähler des XX. Jahrhunderts*, ausgewählt von E. Gagaron, réédité par J. Zimmermann. 2e édition. Munich 1960 ; p. 214 sqq.
31. Olescha, *Neid*, p. 73.
32. Loc. cit., p. 9.
33. Loc. cit., p. 18.
34. Loc. cit., p. 116.
35. Loc. cit., p. 121.
36. Loc. cit., p. 123.
37. Loc. cit., p. 60.
38. G. Struve, *Soviet Russian Literature* 1917 – 50, Norman 1951, p. 98, 219.
39. « Non contents de regarder au-dessous et au-dessus d'eux, ils semblent (les gens qui écrivent dans ces colonnes) affectionner d'observer leurs proches – une attitude qui semble d'autant plus difficile à justifier que son effet le plus courant semble être de provoquer la rage et la malveillance. Les plaisirs simples et les modestes économies de l'instituteur en retraite, avec ses 800 livres par an, semblait agir sur les lecteurs comme un chiffon rouge sur le taureau. Le "sourire forcé" d'un homme d'église fut la plus charitable réponse à cet article.

« Je ne puis m'empêcher de penser que la façon dont on s'accommode d'un scandale manifeste est un des phénomènes les plus alarmants de l'Angleterre d'après-guerre. Mais regarder le succès et l'aisance relative de citoyens plus favorisés comme une source de fureur et de mécontentement en soi, et considérer comme une insulte leur haut niveau de culture et d'éducation, cela est une autre affaire : c'est seulement de l'envie ». (W. Taplin, « Making End's Meet », in *The Spectator*, 3 août 1951, p. 151 sq.)

40. L.P. Hartley, *Facial Justice*. Londres 1960, p. 13.
41. Loc. cit., p. 43 s.
42. Loc. cit., p. 78.
43. Loc. cit., p. 86.
44. Loc. cit., p. 170 sq.
45. Loc. cit., p. 201.
46. Loc. cit., p. 207.
47. P. Bien, L.P. Hartley, Londres 1963, p. 221.
48. Loc. cit., p. 276 sq.
49. K. Vossler, *Poesie der Einsamkeit in Spanien*, Munich 1940, p. 340-342.
50. E. Zilsel, *Die Entstehung des Geniebegriffes. Ein Beitrag sur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus*, Tübingen 1926, p. 198.
51. Loc. cit., p. 200.
52. Loc. cit., p. 194 sq.
53. Loc. cit., p. 196.

Chapitre 11 : L'envie sous le regard du philosophe

1. Aristote, *Rhétorique*, vol. II, 9 (p. 1387 sqq.).
2. Francis Bacon, *The Essays or Counsels, Civil and Moral*, publié par S.H. Reynolds, Oxford 1890, p. 56.
3. Loc. cit., p. 60.
4. Loc. cit., p. 60.
5. Loc. cit., p. 60.
6. Loc. cit., p. 56.
7. Loc. cit., p. 57.
8. Loc. cit., p. 57 sq.
9. Loc. cit., p. 58.
10. Loc. cit., p. 58 sq.
11. Loc. cit., p. 59.
12. Loc. cit., p. 59.
13. Loc. cit., p. 59.
14. A. Smith, *The Wealth of Nations*, Modem Library Edition, p. 670.
15. E. Kant, *Metaphysik der Sitten*, in : *Samtliche Werke*, publ. par K. Vorländer, tome 3, 4e édition, Leipzig 1922, p. 316.
16. Loc. cit., p. 316 sq.
17. Loc. cit., p. 317.

Digitalizado com CamScanner

18. Loc. cit., p. 312.
19. Loc. cit., p. 312 sq.
20. A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, publ. par A. Hübscher. Leipzig 1939, tome 6, p. 223-229.
21. Loc. cit., p. 491.
22. Loc. cit., p. 491-492.
23. Loc. cit., p. 492.
24. Loc. cit., p. 493-494.
25. « Il n'est pas de vice dont l'homme puisse se rendre coupable, pas de bassesse, de mesquinerie, de méchanceté, qui excite autant d'indignation chez ses contemporains, amis, et voisins, que les succès. C'est le seul crime impardonnable, que la raison ne peut défendre ni l'humilité atténuer. "Quand le ciel l'a béni si généreusement, n'ai-je point raison de le haïr ?" : voilà l'expression naïve et naturelle de l'esprit humain ordinaire. L'homme qui écrit comme nous en sommes incapables, parle comme nous ne saurions parler, travaille comme nous ne saurions travailler, prospère comme nous ne saurions prospérer, cet homme a accumulé sur sa personne tous les crimes dont on peut se rendre coupable. Mort à lui ! pourquoi encombre-t-il la terre ? » (*ibid.* p. 230).
26. Sören Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, 24e et 25e parties : « Die Krankheit zum Tode », Dusseldorf 1954, p. 84 sq. (= XI/197 sq). Les chiffres romains entre parenthèses se réfèrent à la grande édition danoise.
27. Du même auteur, *Gesammelte Werke*, 13e et 14e parties : « Vier erbauliche Reden », 1844 ; « Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten », 1845, Dusseldorf 1952, p. 77 (V/141).
28. cf. note 26.
29. *Leben und Walten der Liebe*, Iéna 1924, p. 264 (IX/245).
30. Loc. cit., p. 86 sq. (IX/245).
31. *Ges. Werke*, 17e partie, « Eine literarische Anzeige », p. 82. (VIII/73).
32. Loc. cit., p. 86. (VIII/76).
33. Loc. cit. – « contre lui » se rapporte à « individu ».
34. Loc. cit., p. 87 (VIII/77).
35. Loc. cit., p. 158. Note du traducteur Franz Hirsch.
36. Loc. cit., p. 89 (VIII/79).
37. Loc. cit., p. 90 (VIII/79).
38. Loc. cit., p. 96 (VIII/84).

39. *Ges. Werke*, 20e partie, « Christliche Reden » 1848, Dusseldorf 1959, (X/120 sq.).
40. Loc. cit., p. 126 (X/124).
41. Nietzsche est cité d'après la nouvelle édition en trois vol. de Karl Schlechta, Munich, s.d., III, 294.
42. III, 295 sq.
43. I, 696.
44. I, 762.
45. I, 890.
46. I, 891.
47. I, 891.
48. I, 1190.
49. I, 865.
50. II, 865.
51. II, 869.
52. II, 782 sq.
53. 814 IL
54. II, 424.
55. Max Scheler, *Ges. Werke*, tome 3, 1955, p. 36.
56. Loc. cit., p. 39.
57. Loc. cit., p. 39 sq.
58. Loc. cit., p. 4L
59. Loc. cit., p. 65.
60. Loc. cit., p. 45.
61. Ludwig Klages, *Die Grundlagen der Charakterkunde*, 4e édition des « Prinzipien der Charakterologie ». Leipzig 1926, p. 29 sqq.
62. Nicolaï Hartmann, Ethik, 2e édition, 1935, p. 78.
63. Loc. cit., p. 79.
64. Loc. cit., p. 83.
65. Loc. cit., p. 83.
66. Loc. cit., p. 83 sq.
67. E. Raiga, *l'Envie*, Paris 1932, p. 13.
68. Loc. cit., p. 14 sq.
69. Loc. cit., p. 8.
70. Loc. cit., p. 11.
71. Loc. cit., p. 24.
72. Loc. cit., p. 25.
73. Loc. cit., p. 65 sqq.

Digitalizado com CamScanner

74. Loc. cit., p. 83.
75. Loc. cit., p. 99.
76. Loc. cit., p. 233 sqq.
77. Loc. cit., p. 236.
78. Loc. cit., p. 255.
79. Loc. cit., p. 263.
80. Loc. cit., p. 264.

Chapitre 12 : La politique, facteur d'apaisement de l'envie

1. L'économiste Wilhelm Roscher (*Méditations spirituelles d'un économiste*, Dresde 1895, p. 57) écrit : « Alors que la plupart des autres péchés procurent, semble-t-il, du plaisir, au moins au début, le sentiment d'envie rend d'emblée malheureux. Et pourtant dans des époques telles que la nôtre, marquées par la démocratie, l'envie est tout particulièrement répandue. D'innombrables états d'âme dont nous nous persuadons qu'ils reflètent notre désir de justice sont, au fond, entachés de pulsions d'envie. »

2. On le voit très clairement par exemple dans les programmes de nationalisations du parti travailliste en Grande-Bretagne après 1945. cf. W.W. Haynes, *Nationalization in Practice. The British Coal Industry*, Cambridge (Mass.) 1953 ; en particulier p. 69, 115, 159, 163, 177, 184, 385.

3. « L'égalitarisme a de nobles côtés, même l'égalitarisme politique, mais il se pervertit facilement en envie, et la propagande socialiste n'a laissé passer aucune occasion de le pervertir de la sorte. Il est effrayant de penser qu'un multitude de gens est prête à endurer les plus graves difficultés dés lors qu'elle est convaincue que les privilégiés seront également affectés. La scandaleuse paralysie du bâtiment a dix fois moins irrité les sans-abri que la pensée que la classe aisée avait la possibilité de descendre à l'hôtel. Une relance volontariste des programmes de construction leur aurait donné un toit, ce que n'avait pas fait la fermeture de tous les hôtels, mais ils se sont plus indignés de l'ouverture des hôtels que de l'inachèvement des bâtisses » (C. Brogan, *Ournew masters*, Londres 1948, p. 107).

4. Des auteurs défendant l'égalitarisme ont parfois répondu à des constatations semblables à celles de Colm Brogan, sans dire toutefois comment ils peuvent prouver l'absence de l'envie dans leurs programmes. Le sociologue américain Max Lerner a pris un jour la défense des mouvements qui avaient sa sympathie en ces termes : « C'est une théorie qui devient la base de la plupart des attaques contre les mouvements socialistes et populistes. Ils sont nés, nous dit-on, du dépit, de l'envie et de la haine. Ils sont le produit d'une classe défavorisée qui, ne décolérant pas de se voir refuser les agréments de la civilisation, n'a qu'une idée : détruire les fondements de la civilisation elle-même. Sans doute une certaine dose d'envie, certaine dose de désir d'épanouissement personnel entre dans toute stratégie de prise de pouvoir. Mais penser que l'homme ordinaire est entièrement motivé par cette envie… est un signe de la stérilité imaginative de l'élite ! » (*It is later than you think*, New York 1939, p. 249 sq.)

Et le socialiste britannique bien connu C.A.R. Crosland se défendit contre l'accusation d'envie en ces termes : « On dit parfois que, en tenant compte de l'envie et du ressentiment social, on agit de façon honteuse et qu'on encourage bassement l'égoïste clameur de la foule. Ce n'est pas le cas… Il n'est pas plus honteux d'en tenir compte que de tenir compte de beaucoup d'autres faits dont les politiciens doivent s'occuper – ainsi la cupidité des classes riches, lesquelles prétendent à toujours plus de récompenses monétaires et de réductions d'impôts, comme un encouragement à des efforts accrus, puisque évidemment le patriotisme n'y suffit pas… Le Socialiste est à la recherche d'une redistribution des récompenses, de rangs sociaux et de privilèges suffisamment égalitaires pour pouvoir diminuer le ressentiment social, veut assurer la justice entre les individus et équilibrer les chances ; il cherche à affaiblir les stratifications de classes qui sont actuellement profondément établies, avec le sentiment concomitant d'envie et d'infériorité, et les barrières qui inhibent les mélanges entre classes. » (*The Future of Socialism*. Londres 1956, p. 203 sq.)

5. J'ai analysé en détail ce problème dans mon livre : *Was heisst politisch unmöglich* ? Zurich-Erlenbach, 1959, p. 64 s, 127 sqq.

6. cf. par ex. B.R.E. Lane, The Fear of Equality, in : *American Political Science Quarterly*, vol. 53, p. 35-51.

7. L'écrivain britannique W.M. Mallock a signalé au siècle dernier déjà que le seul fait de l'existence du motif de l'envie dans les programmes et les mouvements extrémistes, socialistes, etc. ne constitue *pas encore* un argument *contre* ceux-ci. (*Social Equality and Labour and the Popular Welfare*. 1894.) R. Kirk (*Lebendiges politisches Erbe*. 1959, p. 388) a rappelé cette opinion de Mallock. Vers la même époque, des auteurs allemands tels que H. v. Treitschke sont demeurés trop superficiels dans

Digitalizado com CamScanner

leur critique du socialisme, se bornant à constater avec indignation la présence du motif de l'envie.

8. L. Strauss, *On Tyranny. An Interprétation of Xenophons Hiero*, New York 1948, p. 67 sqq.

9. M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, Ges. Werke*, tome 3, p. 44.

10. C.M. Stevans, *Bryan and Sewall and the Great Issue of 1896*, New York 1896, p. 95.

11. Loc. cit., p. 268.

12. Loc. cit., p. 271.

13. Loc. cit., p. 132.

14. H.W. Morgan, *William McKinley and his America*, Syracuse 1963, p. 221.

15. Cité d'après Morgan. Loc. cit., p. 237.

Chapitre 13 : Éloge de la pauvreté : De l'interdiction du luxe au dégoût pour la société d'opulence

1. J.K. Galbraith, *The Affluent Society*, Boston 1958. Cf. mes prévisions à propos de cette « nouvelle » critique dans mon essai « Das Problem des Neides in der Massendemokratie », in : *Masse und Demokratie*, publié par A. Hunold, Zurich-Erlenbach 1956, p. 254 sqq.

2. A. et P. Toynbee, *Über Gott und die Welt. Ein Gespràch zwischen den Generationen*, Munich 1965, p. 58 sq.

3. Pour la structure des revenus en Union soviétique, cf. A. Inkeles, « Social Stratification and Mobility in the Soviet Union », in : *American Sociological Review*, vol. 15, p. 465-479. Ou encore : Rudolf Becker, « Lohnsystem und Lohnpolitik », in : Werner Markert (édit.), *Osteuropa-Handbuch. Sowjetunion. Das Wirtschaftssystem*, Cologne-Graz 1965, p. 412. Les informations les plus récentes sur la stratification sociale en Union soviétique en fonction des revenus se trouvent dans le volume de la « Deutsche Gesellschaft für Europakunde » publié par Boris Meissner : *Sowjetgesellschaft im Wandel. Russlands Weg zur Industriegesellschaft*. Stuttgart 1966, p. 110 sqq, 147 sq. Le montant exact des revenus des hauts fonctionnaires (et des sommes qu'ils touchent à titre de frais de représentation) est gardé secret. On sait toutefois, d'après des témoignages soviétiques, qu'en 1959, plus des deux tiers de l'ensemble des ouvriers et employés touchaient un salaire mensuel moyen d'à peine 60 nouveaux roubles, cependant qu'en 1960, un membre d'une Académie pouvait

percevoir jusqu'a 1 500 roubles, un artiste de l'Opéra jusqu'à 2 000, un directeur d'entreprise jusqu'à 1 000. Même en admettant qu'à partir de 1965 le salaire mensuel moyen ait pu atteindre 95 roubles, une appréciation prudente du revenu effectif d'un haut fonctionnaire donnerait 4 000 roubles. L'échelle des revenus allant de la base jusqu'à l'élite de la société soviétique serait donc actuellement de 1 : 40. Voilà quinze ans, elle était encore de 1 : 100.

4. Une nouvelle étude de la question, orientée selon les critères de l'économie politique et citant de nouvelles publications a été faite par H. Kreikebaum et G. Rinsche : *Das Prestigemotiv in Konsum und Investition. Démonstrative Investition und aufwendiger Verbrauch* ! (Beitrâge zur Verhaltensforschung, publié par G. Schmôlders Berlin 1961.). Malheureusement le motif des comportements destinés à écarter l'envie n'est pas analysé en détail. Les auteurs voient clairement, il est vrai, combien il est difficile de définir avec netteté « luxe » ou « dépenses excessives » et combien de ressentiment, allant de pair avec un niveau déterminé de culture, se dissimule derrière certaines significations de ces termes, mais ils renoncent « à approfondir les causes historiques et les mobiles plus ou moins passionnels qui poussent les gens à critiquer quiconque vit sur un grand pied… ». (p. 112).

5. J.M. Vincent, article « Sumptuary Législation » in : *Encyclopedia of the Social Sciences*. De John Martin également, « European Blue Laws », in : *Annual Report of the American Histoncal Association for the Year* 1897, Washington 1898, p. 357- 372. – P. Kraemer, *Le luxe et les lois somptuaires au Moyen Age*, Paris 1920. – J. Schwarten, « Verordnungen gegen Luxus und Kleiderpracht in Hamburg », in : *Zeitschrift fur Kulturgeschichte*, nouvelle série, vol. VI, 1899, p. 67 à 102-170-190. – F.E. Baldwin, *Sumptuary Législation and Personal Régulation in England* (Studies in Historical and Political Science, 44th sériés, n° 1), Baltimore 1926. – W. Roscher, *Prinzipien der politischen Ôkonomie*, 13e édition, 1877. – F. Marbach, *Luxus und Luxussteuer*, Berne 1948.

Dans *le Journal of Law and Economics*, vol. 2, 1959, p. 120-123, on trouve un appel satirique et ironique à fonder une Société pour « sumptuary laws », « The sumptuary Manifesto » où les sources à la fois intellectuelles et émotionnelles de la « nouvelle » économie de John K. Galbraith et de ses disciples sont présentées avec une ironie mordante.

6. C. Rowe, *Voltaire*, p. 164. La citation est extraite de l'édition Moland, XXII, p. 363.

Digitalizado com CamScanner

7. A. Tilgher, *Homo Faber*, Chicago 1964, p. 218 sq.
8. Oswald Spengler, *Jahre der Entscheidung I*, Munich 1933, p. 70.
9. Loc. cit., p. 72 sq.
10. W.E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin 1961, p. 384.
11. Arno Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, p. 44.

Chapitre 14 : Sens de la justice et idée d'égalité

1. W. Kägi, Falsche und wahre Gleichheit im Staate der Gegenwart », in : *Universitas*, 8e année, 1953, p. 735 sqq.
2. G.C. Homans, *Sentiments and Activities*, New York 1962, p. 54.
3. E.N. Cahn, *The Sense of Injustice*, New York 1949, p. 24.
4. Loc. cit., p. 26 sq.
5. E.E. Evans-Pritchard, « Zande Blood-Brotherhood », in : *Africa*, vol. 6, 1933 p. 387.
6. R. Karsten, *The Head-Hunters of Western Amazonas. The Life and Culture of the Jwaro Indians of Eastern Ecuador and Peru.* (Societas Scientiarum Fennica : Commentationes Humanarum Litterarum, vol. VII, n° 1) Helsingfors 1935, p. 251.
7. F.J. Roethlisberger et W.J. Dickson, *Management and the Worker*, Cambridge (Mass.) 1940, p. 575 sq.
8. Risë Stevens Protests, in : *The New York Times*, 29 juillet 1959.
9. *M. Scheler*, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, Ges. Werke, *tome 3, p. 121.*
10. Loc. cit., p. 12 sq, note en bas de page.
11. R.T. La Pierre, *A Theory of Social Control*, New York 1954, p. 199 sq.
12. Résolution adoptée par l'assemblée générale du Conseil National des Églises du Christ aux U.S.A., le 14 septembre 1954.
13. G. Simmel, *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 2e édition, Munich et Leipzig, 1922, p. 164.
14. *Loc. cit., p. 165.*
15. *Loc. cit., p. 165.*
16. F. Kluge, Etymologisches Worterbuch der deutschen Sprache. 11e éd. 1934.
17. *N. Hartmann, Ethik*, 2e édit., Berlin et Leipzig 1935, p. 86 sq.
18. D.V. Glass (éd.), *Social Mobility in Britain*. Londres 1954. M. Young, *The Rise of Meritocraty. An Essay on Education and Equality*, Londres 1958.

19. A. Curie, in : *The New Statesman and Nation*, 14 août 1954.
20. D.V. Glass, loc. cit., p. 25 sq.
21. A. Curie, loc. cit., p. 26.
22. cf. par ex. M. Young et P. Willmott, *Family and Kinship in East London*, Londres 1957, p. 146 sqq.
23. R. Lewis et A. Maude, *The English Middle Classes*, New York 1950, lre édit., Londres 1949, p. 320.
24. J. Strachey, « The Object for further Socialization », in : *The Political Quarterly*, vol. 24, 1953, p. 67.
25. M. Scheler, loc. cit. (cf. remarque 9), p. 45.
26. D. Potter, *People of Plenty*, New Haven 1954, p. 102 sq.
27. R.E. Lane, « The Fear of Equality », in : *American Pohtical Science Quarterly*, vol. 53, 1959, p. 36-51.
28. B. Webb, *Dianes* 1924-1932, publ. par Margaret Cole. Londres 1956, p. 264 sq.
29. cf. par ex. : Wilhelm Roscher, *Geistliche Gedanken eines Nationalôkonomen*, Dresde 1895, p. 57.
30. Correspondance entre Wendel Oliver Holmes et Harold J. Laski : *Holmes-Ijiski iMters. The Correspondence of Mr. Justice Holmes and Harold J. Laski 1916-1935*, par M. De Wolfe Howe, 2 volumes, Cambridge (Massachussets) 1953. Holmes à Laski (12 mai 1927, p. 942) : « Je n'ai pas le moindre respect pour la passion de l'égalité qui ne me paraît être rien d'autre qu'une idéalisation de l'envie. Ce n'est pas que j'écarte totalement l'envie, mais je ne l'accepte pas comme mon maître légitime. Si je considère la contribution de chacun (à l'activité générale), la variation en est infinie, et tout apport d'un individu infléchit l'énergie de l'ensemble. L'architecte le fait à une plus grande échelle que le maçon, qui se contente de vérifier qu'une brique est à niveau. Je ne vois pas de raison *a priori* pour qu'il ne reçoive pas une récompense supérieure... Je pense que le vol du travail par le capital est une illusion. Les seuls vrais compétiteurs sont les différentes sortes de fonctions... Il y a quelque despotisme au fond de la quête du changement... » Dans le même esprit, cf. également Holmes, le 23 août 1928 (p. 1089), 11 octobre 1928 (p. 1101), 9 août 1930 (p. 1272).
31. Abba P. Lerner, *The Economies of ControU* New York 1944. On voit ici que le moyen le plus efficace envisagé pour améliorer la situation de l'individu pauvre, B, est purement et simplement l'appauvrissement de A, et non pas le transfert (la plupart du temps impossible) de ses biens

Digitalizado com CamScanner

à B. Page 36 par exemple, Lerner montre comment, selon sa théorie, la satisfaction de B ne dépend pas seulement de son propre revenu, mais aussi de ce que possède A. Lorsqu'on a enlevé quelque chose à A sans rien donner en plus à B, on a déjà fait un grand pas en direction de l'État-Providence.

Si là-dessus A était assez pervers pour s'offrir davantage de loisirs, on pourrait, comme Lerner le suggère, étendre tout simplement la progressivité de l'impôt sur le revenu à *la* part des gains que A *aurait* touchés s'il s'était offert moins de loisirs (p. 237) : « ... Ces cas où une augmentation de la consommation de produits par une personne diminue la satisfaction d'une autre sont une tout autre histoire. Ces cas existent partout où il y a étalage de dépense... Pour finir, la thèse selon laquelle la satisfaction d'une personne ne dépend pas de la ruine d'une autre entraine l'occultation totale des problèmes de prestige, jalousie (sic !), etc. (p. 65 sq.).

32. Dans les années qui précédèrent la Révolution française, différents auteurs propagèrent les idées égalitaristes de Rousseau en invoquant la nécessité de créer une société exempte d'envie ; ceci se trouve explicitement par exemple chez Ch.-R. Gosselin ou Boissel. Cf. l'exposé du Russe W.P. Wolgin, *Die Gesellschaftstheorien der Franzôsischen Aujklarung*, Berlin 1965, p. 322 sqq.

33. M. Scheler, *Ges. Werke*, tome 3, p. 42.

34. Loc. cit., p. 43.

35. Alexis de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique*. Arnold Gehlen a relevé à quel point l'acquisition effective et la confirmation rhétorique de l'« égalité » a pour seul résultat de sensibiliser les hommes à de nouvelles « inégalités » : « Gleichheit. Kritische Anmerkungen zu einer politischen Leitidee », *Wort und Wahrheit*, 19e année, janvier 1964, p. 50. Et David Potter, historien de la sociologie, dans : *People of Plenty*, Chicago 1954, tire les mêmes conclusions dans son analyse des tendances de la société américaine du XXe siècle.

Chapitre 15 : Une faute : être différent des autres

1. P. Tournier, *Edites und falsches Schuldgefühl. Eine Deutung in psychologischer und religiôser sicht*, Zurich et Stuttgart 1959, p. 18.

2. Loc. cit., p. 23.

3. Loc. cit., p. 55. C'est moi qui souligne.

4. Loc. cit., p. 157. C'est moi qui souligne.

5. Loc. cit., p. 158.

6. Il faut noter à ce propos que P. Tournier a analysé et utilisé à plusieurs reprises les notions d'envie et de jalousie dans un livre antérieur : *De la Solitude à la Communauté*, Neuchâtel 1948. Ainsi, dans le chapitre consacré aux « justes exigences », il voit clairement le rôle de l'envie. Selon lui, ce sentiment n'est pas nouveau, mais de nos jours il est particulièrement attisé par les exigences d'égalitarisme et par certaines personnes (celles par exemple qui demandent : « Comment pouvez-vous accepter des tâches aussi humiliantes ? ») ainsi que par des phrases telles que « ceci est socialement injuste », etc.

7. Tournier, 1959, p. 55.

8. Loc. cit., p. 53 sq.

9. Loc. cit., p. 54.

10. Loc. cit., p. 237 sqq.

11. A. Rüstow, *Ortshestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik*, Tome 3 : *Herrschaft oder Freiheit ?*, Erlenbach-Zurich 1957, Section 6 : « Egalité ».

12. Tournier, 1959, p. 280-285.

13. Loc. cit., p. 315.

14. Loc. cit., p. 312.

15. Loc. cit., p. 313.

16. Loc. cit., p. 141-145.

17. Loc. cit., p. 97-103, 138-144.

18. Loc. cit., p. 99.

19. Loc. cit., p. 99.

20. Loc. cit., p. 101.

21. Loc. cit., p. 261.

22. Loc. cit., p. 246.

23. Loc. cit., p. 107 sqq.

24. Loc. cit., p. 219.

25. Loc. cit., p. 54 sq.

26. Loc. cit., p. 55 sq.

27. Loc. cit., p. 56.

28. Loc. cit., p. 57.

29. C.P. Snow, *The Affair*.

30. Frédéric Nietzsche, *Zarathoustra*, p. 64 sqq.

31. Loc. cit., p. 57.

32. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tome I, Tübingen 1925 ; p. 281.

Digitalizado com CamScanner

33. L. Freund, *Politik und Ethik. Môglichkeiten und Grenzen ihrer Synthèse*, 2e édit., Gütersloh 1961, p. 190 sqq.

34. W. Wyatt, *Into the Dangerous World*, New York, s.d.

35. Dans une étude abondamment documentée *The Twice Born*, pour laquelle Margaret Mead écrivit une préface, G. Morris Carstairs décrit la crainte que chacun éprouve à l'égard de tous les autres et l'absence presque complète de toute amitié (au sens occidental du terme) chez les habitants des villages de l'Inde, cf. en particulier p. 50 sqq, 57, 70. La lecture de ce livre devrait enlever leurs illusions aux « optimistes du développement ».

Chapitre 16 : Les personnalités marquantes dans la société des égaux

1. Ainsi par exemple, on trouve déjà chez Robert Michels, *Psychlogie der antikapitalistischen Massenbewegungen, Grundriss der Sozialôkonomie*, IXe section, 1re partie. Tübingen 1926, p. 304-306 une description détaillée de la « paralysie » qui s'empare précisément des élites devant les manifestations de masses socialistes au cours desquelles l'envie est élevée au rang de symbole. – On notera aussi les aveux autobiographiques d'André Gide : il éprouvait par avance de la sympathie pour le communisme, mais il en fut guéri au cours de son voyage de 1936 en Union soviétique, car, contrairement à ce qu'il avait espéré, il n'y trouva pas l'égalité, mais dut constater qu'entre l'élite et les gens du peuple il existait d'énormes différences dans le domaine du confort et des agréments de l'existence. (in : *The God that failed*, p. 179 ; cf. ci-dessous Note 4) cf. également Neal Wood, *Communism and British Intellectuels*, New York et Londres 1959.

2. Note de Béatrice Webb dans son journal, le 7 février 1924. Extrait de : *Béatrice Webb's Diaries 1924-1932*, publ. par Margaret Cole, Londres 1956, p. 6 sqq.

3. S. de Beauvoir, *La force des choses*, Paris 1963, p. 135 sq.

4. A. Koestler, in *The God That Failed*, publ. par R. Crossmann New York 1949, p. 18.

5. P. Tournier, loc. cit., 1959, p. 84 sq.

6. M. Spiro, *The Children of the Kibbutz*, Cambridge (Mass.) 1958, p. 398.

7. Le psychanalyste Robert Seidenberg a décrit ce type d'homme : « On being a Guest », in : *Psychiatrie Quarterly Supplément*, vol 23, 1re partie (1949), p. 1-6.

8. D. Riesman, *Faces in the Crowd*, New Haven 1952.

Chapitre 17 : La société exempte d'envie : une Utopie ?

1. D.M. Potter, *People of Plenty. Economie Abundance and the American Character*, 1954, p. 111 sqq.

2. C'est uniquement chez un missionnaire russe, rendant compte au XIXe siècle de son passage dans les tribus qui vivent sur les îles Aléoutiennes que je lus l'assertion suivante : il s'agit de gens si bons, si joyeux qu'ils ne connaissent même pas l'envie, et qu'ils supportent sans se fâcher contre leurs camarades plus heureux qu'eux les ennuis personnels tels que chute dans l'eau glaciale et vêtements complètement trempés (in : *Human Relations Files*, Yale University).

3. A. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, tome 3, 1957, p. 91 sq.

4. De 1948 à 1958, la population d'Israël a plus que doublé, mais l'effectif des kibboutzim n'a augmenté que de 25 000 membres. Au début de 1957, on y dénombrait 80 000 personnes. En 1948, il existait 177 kibboutzim, en 1958 au total 229. Un article de S.S. King paru dans le *New York Times* du 20 février 1958 rapporte ces chiffres sous le titre : « Les kibboutzim perdent leur pouvoir d'attraction ».

5. C.S. Belshaw, « In Search of Wealth », in *American Anthropologist Memoirs*, février 1955, p. 80.

6. I. Vallier, « Structural Différentiation, Production Impératives and Communal Norms. The Kibbutz in Crisis », in : *Social Forces*, vol. 40, 1962, p. 233- 242.

7. M. Spiro, *Children of the Kibbutz*, Cambridge (Mass.) 1958, p. 65.

8. Loc. cit., p. 398.

9. Loc. cit., p. 367-371, 453.

10. « Erbschaftsprobleme in Israël », in : *Neue Zürcher Zeitung*, 13 déc. 1962.

11. « Kibbutzes to End Hiring of Labor », in : *The New York Times*, 29 septembre 1963, p. 18.

12. M. Buber, *Paths in Utopia*, cité d'après Beacon Press Paperback, Boston 1958, p. 144 sq.

13. R.T. La Pierre, *Theory of Social Control*, New York 1954.

14. Pétrarque, *De contemptu mundi*. Voir aussi : *De vita solitaria* ; – *Lettre à la postérité, Entretiens sur le mépris du monde*.

15. *ibid.*

16. K. Vossler, *Poesie der Einsamkeit in Spanien*, Munich 1940.

17. *The Diary of Helena Morley*, Trad. E. Bishop. New York 1957, p. 117.

Digitalizado com CamScanner

18. H. Darin-Drabkin (The Other Society. Londres 1962) décrit en détail les formes de vie et les problèmes actuels dans les kibboutz avec la plus grande sympathie, mais doit, lui aussi, mentionner à plusieurs reprises les conflits entre l'individualisme naturel de l'être humain et les exigences d'égalité formulées sous forme de théorie par la collectivité : p. 152-157, 215.

19. À l'appui de cette affirmation, on peut citer de nombreux exemples, ainsi dans la partie consacrée aux remarques chez Günther Schiwy, *Intelektuelle und Demokratie heute*, Wurzbourg 1966. Les doléances du sociologue américain Melvin M. Tumin sont elles aussi typiques : « Some unapplauded conséquences of mass-mobility », Social Forces, vol. 15, 1957. Comme nous le savons aujourd'hui, il avait bien tort de craindre que la société d'abondance pourrait conduire à la disparition des sociologues.

Chapitre 18 : La propriété est-elle un vol ?

1. M. Mead, *Coopération and Compétition among Primitive Peoples*, New York 1937, p. 466. Mead se réfère à R. Fortune, *The Sorcerers of Dobu*, 1932, p. 100 sqq. A propos du problème de l'envie, on trouve chez Mead des passages très instructifs aux pp. 187, 189, 191, 451, 453, 463, 465, 466.

2. A. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, Tome 3 : *Herrschaft oder Freiheit ?* Erlenbach-Zurich 1957, p. 90. Des propos tels que ceux de L.F. Post, *Ethics of Democracy* (3e édit., Indianapolis 1916, p. 82) rappellent textuellement ceux des Dobu ; cf. également certains rapports sur des points précis du programme des socialistes britanniques (par ex. « Malice or Charity ? », in : *The Economist*, 18 décembre 1954, p. 973 ; loc. cit., 3 juillet 1954, p. 9 sq. En 1956, des socialistes britanniques, dont A. Lewis, publièrent un ouvrage, *Twentieth Century Socialism*, dont C. Curran *(The Spectator*, 6 juillet 1956, p. 7-8) a fait le compte rendu : « La naïveté de tout cela se charge en quelque chose de plus laid quand on en vient à considérer l'aspect électoral de l'égalitarisme des classes. Pour une Angleterre sans pauvreté, qui veut l'égalité ? Supposons – ce n'est pas une estimation très large – que notre revenu moyen s'élève au point que les produits de luxe de 1956 deviennent accessibles au tout-venant. Serait-ce une injustice intolérable, si tous avaient assez, que quelques-uns ait plus que suffisance ? Si, mettons, le revenu minimum était de 3 000 £ par an, serait-il monstrueux que certains aient 30 000 £ ou même 300 000 £ ?

« Les égalitaristes apparurent, estimant que ce serait monstrueux. Demandez leur pourquoi : il vous répondront avec la vieille antienne : la « justice sociale ». Mais ce n'est là qu'un périphrase politique pour l'« envie ». La justice sociale est une ruse sémantique sortie de la même écurie que la Démocratie populaire. Cela signifie que lorsque chacun a largement assez il est juste de haïr qui possède plus. Même si le citoyen le plus borné ayant juste assez d'intelligence pour marquer un billet de football, est assez riche pour s'offrir une voiture, l'égalitarisme lui enseignera à se révolter parce qu'il roule en Morris et d'autres en Bentley. Mais qu'est-ce que cela devrait lui faire ?

« Est-ce que les gens en Grande-Bretagne nourrissent un chagrin névrotique, ou éprouvent de la colère ou une amertume brûlante en réalisant que les États-Unis sont un pays plus riche que le nôtre ?

« ... Dans le passé, le mouvement socialiste a prospéré en exploitant le malheur des pauvres. C'était un malheur réel et criant. Mais ce n'est plus le cas. Pour réanimer le mouvement, les intellectuels de gauche entendent utiliser l'envie et la jalousie, comme substituts à usage électoral, en lieu et place de la pauvreté et de la misère. Telle est me semble-t-il, la conclusion implicite du *Twentieth Century Sociahsm.* »

3. E.J. Mishan, « Ein Überblick über die Wohlfahrtsôkonomie 1939-1959 », in : *Grundlagen der Wirtschaftspolitik*, publ. par Gérard Gàfgen, Cologne-Berlin 1966, p. 146 sq. Cet ouvrage fut d'abord publié en anglais : « A Survey of Welfare Economies, 1939 à 1959 », in : *The Economie Journal*, vol. LXX ; 1960, p. 197-265.

4. Loc. cit., p. 153. – Dans la partie réservée aux remarques, (Loc. cit., p. 173 sq.) Mishan examine l'hypothèse selon laquelle l'interdépendance « altruiste » (joie au spectacle du bonheur de l'Autre) pourrait augmenter le bien-être régnant dans une société donnée. Il désigne le contraire par le terme « interdépendance égoïste » (amertume au spectacle du bonheur de l'Autre), donc envie. Mishan rejette cette hypothèse en constatant : « Si j'éprouve de la joie en pensant à ceux dont les revenus sont élevés ou en voie d'augmenter, il faut que j'éprouve de la tristesse en pensant à ceux dont les revenus sont bas ou en train de baisser. » Nous voyons clairement ici le rôle que joue dans l'économie d'assistance la « mauvaise conscience sociale » que nous avons analysée en détail. Mishan pense que l'effet de ces deux interdépendances varie selon les individus ; il y entre un si grand nombre de facteurs qu'il est difficile de dire dans quelle situation chacun est le plus à son aise. – Par ailleurs, la notion si importante

Digitalizado com CamScanner

d'apaisement de l'envie apparaît textuellement dans la réflexion suivante de Mishan : Il est possible de se représenter une société dans laquelle l'envie réciproque « n'est pas telle qu'elle justifie une quelconque limitation de la production. Par conséquent nous pouvons imaginer une situation dans laquelle la production augmente grâce aux progrès de la technologie, ce qui est admis quand le produit venu en supplément suffit pour rétribuer tous les éléments nouveaux auxquels il a été fait appel et pour apaiser l'envie causée par les nouvelles données. Ce surcroît d'envie peut, selon le cas, avoir sa source dans une personne isolée ou dans un groupe. En tout état de cause, une augmentation de la production n'est justifiée que dans la mesure où ce supplément d'envie, quelle que soit sa répartition, pourra être compensé et au-delà par les bénéfices issus de cette augmentation. » (Loc. cit., p. 174).

5. Loc. cit., p. 155.

6. « Individuality vs. Equality », in : *Essays on Individuality*, publ. par F. Morley. Philadelphia 1958, p. 103-124. Dans la société d'abondance, les attaques de certains sociologues, dirigées simplement contre les différences de revenus, ne sont plus très attrayantes, ni pour les intellectuels qui les lancent, ni pour ceux à qui elles profiteraient d'autant plus que ces différences ont déjà été fortement nivelées. C'est pourquoi, depuis quelques années, on voit apparaître un nouveau leitmotiv dans la pensée de gauche consacrée à l'égalitarisme : la redistribution des possibilités de formation, cette dernière n'étant pas principalement considérée comme moyen de gagner sa vie, mais comme moyen d'en profiter pleinement dans le domaine intellectuel. On lit ainsi chez Erich Fromm, qui est en quête d'un « socialisme humaniste » situé à mi-chemin entre l'américanisme et la civilisation soviétique : « … L'idée d'égalité de revenu n'a jamais été une exigence socialiste… Dans la mesure où les inégalités de revenu sont concernées, il semble qu'elles ne doivent pas excéder le point où la différence de revenu conduit à une différence dans l'expérience de la vie » (The Sane Society, Londres 1956, p. 334 sq.)

7. A. de Levchine rapporte par ex. au sujet des Cosaques : « On serait tenté de croire qu'un peuple aussi simple que les Cosaques, avec leurs besoins modestes, seraient indifférents aux petits bénéfices et aux petites pertes du voisin, mais c'est le contraire qui arrive. Ils sont cupides et avares au plus haut point. J'ai observé chez eux d'épouvantables disputes lorsqu'ils devaient se partager des objets d'une valeur insignifiante. Quand ils pillent une caravane, ils découpent les objets volés en petits morceaux ridicules et inutilisables. » (Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks ou Kirghiz-Kaissaks. Paris 1840, p. 343.)

8. *Die Zeit*, 24 avril 1964, Lettres de lecteurs.

9. Ralph Linton rapporte au sujet des Tanalas : « Les besoins matériels des Tanalas sont modestes et faciles à satisfaire, mais la propriété privée est aussi importante pour eux que pour n'importe quel groupe de paysans européens. Ils ont la même attitude vis-à-vis d'elle. » La récolte appartient totalement à la famille. Le droit de propriété est valable même dans les rapports avec les descendants directs. Toutefois les outils, etc. peuvent être utilisés, mais avec mesure par n'importe qui en l'absence de leur propriétaire. (*The Tanala. A Hill Tribe of Madagascar. Publications of the Field Muséum of Natural History, Anthropological Sériés*, vol. 22. Chicago 1935, p. 127 sq.)

Chez les Indiens Navahos d'Amérique du Nord, on offre aux petits enfants eux-mêmes des animaux domestiques que l'on marque d'un signe distinctif propre à l'enfant en question. Toutefois, l'enfant doit apporter de temps en temps de quoi garnir la marmite familiale. (C. Kluckhohn, *The Navaho*, 1946, p. 59 sq.). Les Indiens Tlingit respectent eux aussi l'avoir de chacun dans toutes les circonstances. (*American Anthropologist*, vol. 59, 1957, p. 534).

10. M. Spiro, *The Children of the Kibbutz*, Cambridge (Mass.) 1958, p. 373-376.

11. Loc. cit., p. 367.

12. *Neue Zürcher Zeitung*, édition pour l'étranger, 11 avril 1959, p. 2.

Chapitre 19 : L'indignation dans la société

1. A. Koestler, *Arrow in the Blue*, New York 1952, p. 272.

2. Robert E. Lane, « Problems of a Regulated Economy. The British Experiment », in : *Social Research*, vol. 19, 1952, p. 297.

3. K. Lorenz, *Dos sogenannte Bose*, Vienne 1963, chapitre 7.

4. *Stuttgarter Zeitung*, 17 octobre 1959, p. 3.

5. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13 août 1964.

6. D. Potter, *People of Plenty. Economie Abundance and the American Character*, Chicago 1954.

Digitalizado com CamScanner

Chapitre 20 : L'envie dans le rôle de percepteur

1. « Proposai for a Tax on Bankers », in : *Jeremy Bentham's Economie Writings*, Edition critique publiée par W. Stark, New York 1952, vol. 1, p. 408.
2. G. Knupfer, « Portrait of the Underdog », in : *Public Opinion Quarterly*, vol. 11, 1947, p. 103-114.
3. C. Fôhl, « Kritik der progressiven Einkommensbesteuerung », in : *Finanzarchiv*, nouvelle série, vol. 14, 1953, p. 88 sqq. – W.J. Blum et H. Kalven jr., *The Uneasy Case for Progressive Taxation*, Chicago 1953, p. 74 sqq. L'impossibilité de déterminer ce qu'est un impôt « socialement juste » est aussi démontrée par Kurt Schmidt, *Die Steuerprogression*, Tübingen 1960, p. 74 sq. Dans son livre, on trouvera des compléments bibliographiques concernant le sujet.
4. E. Best, *The Maori*, 2 volumes, Wellington 1924, tome 1, p. 87.
5. E. Best, loc. cit., Tome 2, p. 358-360.
6. F. Maning, *Old New Zealand*, Londres 1876, p. 92 sq.
7. Loc. cit., p. 38 sqq.
8. Maning, loc. cit., p. 94 sqq. – Best, loc. cit., p. 251.
9. R. Firth, *Primitive Economies of the New Zealand Maori*, New York 1929, p. 279, 284.
10. A. Holmberg, « The Wells That Failed », in : *Human Problems in Technological Change*, publ. par E.H. Spicer. New York 1952.
11. E. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe 1958.

Chapitre 21 : Révolutions sociales

1. W. Roscher, *Geschichte der Nationalôkonomik in Deutschland*, Munich 1874, p. 80 sq.
2. R. Maunier, *The Sociology of Colonies. An Introduction to the Study of Race Contact*, 2 vol. (International Library of Sociology) Londres 1949. (La première édition, en français, parut à Paris en 1932.) Les passages cités dans ce texte se trouvent aux pages 343-347 du tome 1 de l'édition anglaise.
3. « Algérien im zweiten Jahr seiner Révolution. Der Weg der Zerstôrung », in : *Neue Zürcher Zeitung*, 14 décembre 1963.
4. L. Fellows, « Miners assailed for fox hunting. Welshmen Ride to Hounds in Sport of Aristocrats », in : *The New York Times*, 6 octobre 1963, p. 4.

5. Francis Bacon, *The Essays our Counsels, Civil and Moral*, publ. par S.H. Reynolds. Oxford 1890, p. 60 sq.
6. O. Spengler, *Jahre der Entscheidung* I, Munich 1933, p. 95.
7. H.G. Barnett, *Innovation. The Basis of Cultural Change*, New York 1953, p. 401 sqq.
8. Loc. cit., p. 405.
9. Loc. cit., p. 406.
10. Loc. cit., p. 402 sq.
11. G. Rudé, *The Crowd in the French Révolution*, Oxford 1959, p. 201 sq., 202 sqq.
12. Loc. cit., p. 208 sq.
13. E.J. Hobshawm, *Social Bandits and Primitive Rebels. Studies in Archaïc Forms of Social Movement in the 19ih and 20ih Centuries*, Glencoe (III.) 1959. p. 114 sq.
14. Loc. cit., p. 121.
15. Loc. cit., p. 122.
16. Loc. cit., p 116, 118.
17. Loc. cit., p. 25.
18. Loc. cit., p. 26.
19. Loc. cit., p. 187.
20. Loc. cit., p. 122.
21. cf. par ex. L. Garrisson « Congo Rebells Kill "Intellectuals" as Enemies of Their Révolution », in : *The New York Times*, 4 octobre 1964, « Medara Aka, vingt-trois ans, était regardé comme un "intellectuel" congolais en vertu d'une année passée à l'Université d'Oregon. Il avait suivi un cours de pédagogie choisi sur le programme d'études américaines ; rentré à Léopoldville pour enseigner l'anglais dans un collège secondaire, il était ici depuis trois semaines pour voir sa famille. Le lendemain, les rebelles s'emparèrent de Lisala. M. Aka fut immédiatement pris à parti : "Vous êtes un intellectuel, oui ou non ?" demanda le chef rebelle : "Vous avez même vécu en Amérique, notre pire ennemie. Vous êtes beaucoup trop intelligent, vous êtes un ennemi de la révolution ». Sur cette accusation, le jeune homme fut emmené sur la place de la ville et décapité.

« Sa mort n'est qu'un des milliers exemples de la liquidation systématique exercée par l'armée rebelle contre tout ce qui excède une éducation élémentaire.

Digitalizado com CamScanner

« Avec les unités rebelles de la République populaire congolaise du Stanleyville qui contrôle à présent le cinquième du Congo, cette liquidation atteint d'effrayantes proportions.

« Nul ne peut dire combien d'« Intellectuels » ont été massacrés. Les Congolais avec quelque degré d'éducation supérieure sont rares au Congo. Sous le protectorat belge, la pyramide éducationnelle avait une base fort large, mais culminait au niveau du secondaire. Peu de Congolais à l'époque de l'indépendance occupaient des emplois supérieurs à celui de secrétaire.

Aujourd'hui, dans les provinces nord et est du Congo, où les rebelles sont les maîtres, même les secrétaires ont été balayés. « Ici, dans la Province du milieu, disait un missionnaire catholique à Lisala, il n'y a pratiquement plus un Congolais vivant qui ait reçu plus qu'une éducation primaire ». Il ajoutait : « Cela veut dire tout simplement que cette partie du Congo est retournée de trente ans en arrière ».

Cf. également l'article publié dans le *New York Times* du 24 janv. 1965 sur l'élimination systématique des personnes ayant relativement bien réussi dans la vie par la police terroriste du dictateur, à Haïti. Les massacres qui eurent lieu en 1966 en Indonésie et qui, en soi, ne visaient que les communistes, mais qui firent plusieurs centaines de milliers de morts ont coûté la vie, dans de nombreux cas à des personnes ayant d'une manière ou d'une autre excité l'envie des habitants de leur village, par exemple en créant une compagnie de taxis. Selon les rapports dont nous disposons, les exécutions en Indonésie auraient décimé les « différents » et non uniquement les communistes.

Les événements qui secouent le Nigeria depuis 1962 offrent un modèle type illustrant notre théorie de l'élimination des plus doués dans de pays en voie de développement : dans cet État, les Ibos, peuple plus intelligent et plus prêt à s'adapter à la vie moderne, sont systématiquement persécutés et tués par d'autres tribus qui se sentent moins doués. Cf. par ex. l'article du *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, du 5 août 1966 (n° 179, « Nigeria unter der Geissel des Bürgerkrieges », p. 5) : « Les Ibos sont considérés comme le groupe le plus intelligent du Nigeria... L'élimination de cet élément moderne dans le Nigeria du Nord va créer fatalement une situation catastrophique dans l'économie, l'administration et les transports. On a vu apparaître les premiers signes de cette évolution funeste après les massacres de Pentecôte, lorsque les Ibos s'enfuirent en masse vers le Sud. »

22. Hoang Van Chi, *From Colonialism to Communism. A Case History of North Vietnam*, Préface de P.J. Honey, Londres et Dunmow 1964, p. 83.

23. Loc. cit., p. 87-89.

24. Loc. cit., p. 88.

25. Loc. cit., p. 88 sq.

26. Loc. cit., p. 89.

27. Loc. cit., p. 96.

28. Loc. cit.

29. Loc. cit., p. 99.

30. Loc. cit., p. 102. Wilhelm E. Mühlmann a très bien relevé la dynamique de l'envie et du ressentiment dans les différents mouvements révolutionnaires, sectes et cultes indigènes : *Chiliasmus und Nativismus (Studien zur Soziologie der Révolution*, tome 1) Berlin 1961, pp. 330 sqq., 336, 339 sq., 354, 401, 408, 410 sqq., 414.

Chapitre 22 : Une théorie de l'envie dans l'existence humaine

1. Les travaux traitant de la culture populaire apportent de nombreux renseignement : sur ce sujet. En Bavière et en Autriche, certains vieux paysans mélangent encore de l'« herbe à envie » au fourrage pour protéger leur bétail des effets maléfiques de l'envie. Ils craignent donc le mauvais sort, exactement comme les primitifs craignent l'envoûtement *(envious sorcery)*. Dans le district de Gmünd en Carinthie, un animal qui ne mange plus à l'« envie ». On conjure son mal en prononçant l'incantation suivante : Envie détourne-toi/Envie écarte-toi/Envie éloigne-toi, etc. (Heinrich Marzell, « Neidkräuter » *Bayerisches JB. fur Volkskunde*, publ. par J.M. Ritz, Ratisbonne 1953, p. 78 sqq.). Cf. également Robert Mielke, « Neidinschriften und Neidsymbole im Niederdeutschen », *Niederdeutsche Zeitschrift*, vol. 10, 1932, p. 178 sqq. Seligmann a amassé un matériel impressionnant pour étayer sa thèse de l'« interdépendance étroite » entre la croyance superstitieuse au mauvais œil et l'envie. S. Seligmann, *Der bôse Blick und Verwandtes. Evn Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Vôlker*, Berlin, 2 vol., 1910. Cf. en particulier tome I, p. 4 et 13, tome II, p. 417 et 420.

2. Nombreux exemples à l'appui, par ex. dans *Capitalisai and the Historians*, avec la collaboration de T.S. Asthon, L.M. Hacker, W.H. Hutt et B. de Jouvenel, publ. par F.A. Hayek. Chicago 1954.

3. J'ai exposé plus en détail la théorie de Ranulf sur l'ostracisme à Athènes dans mon ouvrage « *Was heisst politisch unmôglich ?* »

Digitalizado com CamScanner

(Erlenbach-Zurich et Stuttgart, 1959, p. 75-80.) Ses principaux écrits sont : *The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens, A Contribution to the Sociology of Moral Indignation*, 2 vol. Londres et Copenhague, 1933, 1934. – *Moral Indignation and Middle Class Psychology. A Sociological Study*, Copenhague, 1938.

4. A. R. Holmberg, *Nomads of the Long Bow : The Sirino of Eastem Bolivia. Smithsonian Institution*, Institut of Social Anthrpology Publication n° 10. Washington 1950.

5. Cf. également J. Clyde Mitchell, « The Meaning in Misfortune for Urban Africans », in : *African System of Thought*, International African Institute, Londres 1965, p. 192 sqq. Cet ouvrage présente plusieurs travaux récents consacrés à la sociologie des envoûtements. – Dans *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres 1963, publ. par John Middleton et E.H. Winter, il est démontré clairement (p. 29) que le sorcier pratiquant l'envoûtement est considéré de prime abord comme un envieux. De même dans John Middleton, *Lugbara Religion*, Londres 1960, p. 239 sq.

Table des matières

Chapitre 1 – L'homme en proie à l'envie 7
Le monde du point de vue de l'envieux 10
Solitude de l'envieux 13
Chance et malchance 14
L'envie entre frères et sœurs 16
L'envie, un concept refoulé ? 19
Agir comme si l'envie n'existait pas 21
Chapitre 2 – Envie et langage 23
Une définition 25
L'envie dans les proverbes 29
Envie et jalousie en anglais 33
Envie et esprit de compétition 37
Erreur sur l'interprétation des causes de l'envie 41
Imputation de motifs d'envie 43
Avouer son envie 45
Chapitre 3 – L'envieux dans le miroir des cultures 49
Existe-t-il des sociétés exemptes d'envie ? 51
Chapitre 4 – Rôle de l'envie dans les envoûtements 57
Envie et imputation de sorcellerie 60
L'ennemi parmi nous 64
Les Lovedu 68
L'impossible compétition 70

Digitalizado com CamScanner

Magie malfaisante contre inconnu. L'envie retardant un progrès dont l'autre jouirait dans l'avenir 73
L'envie entre générations 76

Chapitre 5 – La crainte de l'envie, problème des pays en voie de développement 79

L'envie institutionnalisée 80
La peur du mauvais œil 84
« Quiconque m'aide est mon ennemi. » 86
L'acheteur est un voleur 88
« Perdre la face en Chine » et moyens d'échapper à l'envie 91
Procédés habituels pour écarter l'envie et difficultés de développement économique 94
Les barrières dressées par l'envie face aux efforts d'ascension sociale dans les sociétés formées de groupes ethniques différents 95
Le crime d'être un bourgmestre 97
Crainte du succès 100

Chapitre 6 – Psychologie de l'envie 103

Jalousie entre frères et sœurs 104
L'envie dans la perspective de Sigmund Freud 106
Fonction sociale de la jalousie entre les sexes 112
Autres apports de la psychanalyse 114
Faute et honte 118
Manœuvres pour conjurer l'envie jusque chez les animaux 120
Autres études sur l'agression dans l'optique de la physiologie du comportement 124
L'ordre hiérarchique dans la basse-cour 126
Expériences psycho-sociales et réalité de l'envie 129
Le conformisme considéré comme manœuvre propre à écarter l'envie 132
L'expérience du m'as-tu-vu 134

Chapitre 7 – L'envie dans la perspective des sciences sociales 139

L'individu et le groupe 140
Pouvoir et mise au pas 142
L'envie dans la sociologie du conflit 145
Conflits où l'envie ne joue pas 148
Ambivalence sociologique 149
Propos de Georg Simmel sur l'envie 151
Jalousie ou envie ? 152
Le dépit provoqué par le bonheur de l'Autre 153
Sociologie de la jalousie d'origine sexuelle 154
Les sciences modernes du comportement humain frappées d'aveuglement devant l'envie 157
Théorie de l'hostilité 161
La faute de l'agressé 162
Pourquoi une société d'hommes égaux ignorant l'envie ? 164

Chapitre 8 – Le crime inspiré par l'envie 167

Le meurtre fruit de l'envie 167
Vandalisme 171
La construction motivée par l'envie 174
Théorie de l'acte criminel selon Erich Fromm 175

Chapitre 9 – Envie ressentie par les dieux et notion de destin 179

Le retour d'Agamemnon 181
La notion de destin chez les Grecs 184
Némésis 188
Agir en tenant compte de l'envie éprouvée par les dieux 189
« Il est interdit de se réjouir » 193
L'heure de chance dans le Nord 195
Honte et faute 198
Religions ignorant l'envie 200

Digitalizado com CamScanner

L'éthique du Nouveau Testament et le monde moderne 202
Chapitre 10 – L'envieux dans la littérature 205
Herman Melville 205
La crainte de fournir un motif d'envie 210
Le point aveugle des critiques de Melville face au motif de l'envie dans *Billy Budd* 213
Eugène Sue 216
Une psychothérapie de l'envieux 220
Ernst von Wildenbruch : l'envie chez l'enfant 222
Caïn et Abel 225
Stefan Andres : *La tombe de l'envie* 226
Jurij Olescha : *Envie*. Le problème de l'envie dans la société soviétique 230
L'envieux et le commissaire 232
« Les choses ne m'aiment pas ! » 234
L'utopie de L.P. Hartley : *Facial Justice* 236
Le Centre d'Égalisation des Visages 238
Envie et égalité dans l'utopie 239
Expression et problème de l'envie dans les œuvres littéraires des siècles précédents 246
Chaucer et Milton 248
Le jeu des intrigues inspirées par l'envie sous la plume des écrivains 250
Chapitre 11 – L'envie sous le regard du philosophe 255
Aristote 255
Francis Bacon 256
Tactique de défense contre l'envie 257
Une hypothèque auprès de la Banque Mondiale du Destin ? 260
Adam Smith 262
Emmanuel Kant 263
Psychologie de l'ingratitude 266
Propos de Schopenhauer sur l'envie 270

Sören Kierkegaard 272
L'ère du nivellement 275
Frédéric Nietzsche 278
L'envie chez les Grecs 279
La joie mauvaise 281
Le ressentiment 282
Max Scheler 285
Rancune et vengeance 286
Types de ressentiment 288
Ludwig Klages 289
Nicolaï Hartmann 290
L'eudémonisme social 291
Eugène Raiga 293
L'envie provoquée par l'indignation 296
L'envie en France 298
Les partis de l'envie 301
Chapitre 12 – La politique, facteur d'apaisement de l'envie 305
Typologie de l'envie en politique 306
L'utilisation de l'envie échappe à toute échelle de valeurs 308
Le court-circuit affectant les pays en voie de développement 309
L'envie, piège pour un dictateur 311
L'erreur fondamentale du socialisme 312
« Une couronne d'épines en or massif » : L'élection présidentielle de 1896 aux U.S.A. vue sous l'angle de l'envie 315
L'or, cet autre aspect du diable 317
Chapitre 13 – Éloge de la pauvreté : de l'interdiction du luxe au dégoût pour la société d'opulence 321
Prospérité et vérité 322
Le « crime » de Goethe 323

Digitalizado com CamScanner

Agnosticisme en matière sociale 326
Les gros bénéfices dans la société socialiste de restriction : « socialement justifiés » ; dans la libre société d'abondance : « injustes » 328
Luxe 330
Interdiction du luxe 331
Qui s'adonne au luxe excite l'envie 333
La consommation considérée comme faire-valoir 335
Pourquoi le luxe demeure possible, quelle que soit la politique 337
Le culte de la pauvreté 340
Mouvements chiliastiques 344

Chapitre 14 – Sens de la justice et idée d'égalité 349

Le sens de l'injustice 352
Ressentiment et exigence d'égalité 355
Liberté et égalité 357
Bonheur, malheur, hasard et chance 358
Satisfaction 361
Égalité des chances 362
L'inégalité des chances considérée comme alibi 365
La « justice sociale » autorise la clientèle privée mais non les écoles privées 368
Envie suscitée par l'habitation 370
La fausse égalité dans les domaines où l'on consomme pour se faire valoir 372
Envie légitime et illégitime 373
Socialisme et envie 375
Établir le diagnostic de l'envie justifiée ? 378
L'envieux devenu délateur 381
Une société « purgée de l'envie » ? 383
Les sentiments de l'égalité chez les révolutionnaires 385

Chapitre 15 – Une faute : être différent des autres 389

Paul Tournier 390
Le voyage de vacances « socialement permis » 394

La « solution » moderne : c'est toujours la faute de l'envié 396
La faute irrémissible 398
Justice sociale 402
Le masochisme de l'Occidental 403
Une éthique fondée sur la manière de penser ou sur la responsabilité ? 405
L'amour des êtres lointains : un alibi pour qui a des difficultés de contact 406
Le besoin de confort moral 408
Le caractère contestable du système des classes 410

Chapitre 16 – Les personnalités marquantes dans la société des égaux 413

La conscience sociale de celui qui prêche légalitarisme 416
Émoluments ministériels 418
Simone de Beauvoir et Sartre 419
Arthur Koestler 420
Sois toi-même ! 422
Un cas présenté par David Riesman 424

Chapitre 17 – La société exempte d'envie : une utopie ? 429

Sens de la justice et renoncement à l'envie 430
Le kibboutz, laboratoire de l'égalité 432
Modèle de la société future ? 433
Le problème de l'autorité dans un kibboutz 436
Les motifs des fondateurs 438
Les enfants du kibboutz 440
Le péché de solitude 443
Martin Buber et le kibboutz 445
La jalousie du groupe 447
Vivre sans éprouver l'envie : une affaire dépendant de l'individu et non de la société 449

Digitalizado com CamScanner

Utopies 452
Chapitre 18 – La propriété est-elle un vol ? 455
La politique économique de l'envie la plus réduite pour le plus grand nombre de gens 458
Économie d'assistance 460
Qui dit « justice sociale » entendrait-il « moins de biens pour tous » ? 462
Propriété privée 465
Biens qu'on emprunte au lieu de biens qu'on possède 467
Chapitre 19 – L'indignation dans la société 471
Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien 473
La prévoyance individuelle : attitude anti-sociale 477
L'envie éprouvée par les communautés de destin à l'occasion de catastrophes 479
Chapitre 20 – L'envie dans le rôle de percepteur 483
L'imposition progressive 485
Un coup d'œil rétrospectif pour mieux comprendre la progressivité brutale 488
Chapitre 21 – Révolutions sociales 493
Situations révolutionnaires typiques 495
Mouvements anticolonialistes 496
Cibles de l'envie en période prérévolutionnaire 498
Propos d'Oswald Spengler sur la révolution 502
Rôle des envieux dans les innovations 504
Contacts entre civilisations 506
Rôle de l'envie dans la Révolution française 509
Rebelles primaires et bandits opérant au nom d'un idéal social 511
L'envie instigatrice du massacre des élites dans les pays en voie de développement 514
L'envie inspirant la tactique d'une révolution en Asie 516

Chapitre 22 – Une théorie de l'envie dans l'existence humaine 521
L'envie tempère les excès de pouvoir 524
Les limites de l'envie 527
La pression de l'envie, élément civilisateur 529
Importance de l'envie dans la phylogenèse de l'espèce humaine 532
La capitulation devant les envieux 536
Notes 541

Digitalizado com CamScanner

Digitalizado com CamScanner

Dans la même collection

JEAN-PAUL ARON
Le Mangeur du XIXe siècle

RAYMOND ARON
Dimensions de la conscience historique

JACQUES BAINVILLE
Doit-on le dire ? (1924-1936)

ISAIAH BERLIN
Le Sens des réalités

GEORGES BERNANOS
La Révolte de l'esprit
Écrits de combat (1938-1945)

ALLAN BLOOM
– L'Âme désarmée
– L'Amour et l'Amitiés

MARTIN BUBER
– Moïse
– Le Chemin de l'homme
suivi de Le Problème de l'homme
et Fragments autobiographiques

LUCIANO CANFORA
La Nature du pouvoir

GEORGES CHARBONNIER
Entretiens avec Claude Lévi-Strauss

GILBERT KEITH CHESTERTON
Le Défenseur

CICÉRON
L'Affaire Verrès

CYRIL CONNOLLY
Ce qu'il faut faire pour ne plus être écrivain

JEAN DANIEL
Comment peut-on être français ?

ARTHUR C. DANTO
Andy Warhol

ROBERT DARNTON
Le Grand Massacre des chats

HANS MAGNUS ENZENSBERGER
Culture ou mise en condition ?

FRANCIS SCOTT FITZGERALD
Un livre à soi

MAURICE GARÇON
Contre la censure et autres plaidoyers
pour les Arts et les Lettres

GLENN GOULD
Entretiens avec Jonathan Cott

JEAN GUICHARD-MEILI
L'Art de Matisse

PIERRE HADOT
Discours et mode de vie philosophique

HANNS-ERICH KAMINSKI
Michel Bakounine

ABRAM KARDINER
Mon analyse avec Freud

JOSEPH KESSEL
Tous n'étaient pas des anges

ARTHUR KOESTLER
– Les Somnambules
– Le Cri d'Archimède
– Le Cheval dans la locomotive
– L'Étreinte du crapaud
– Les racines du hasard

SIEGFRIED KRACAUER
Les employés

PRIMO LEVI
Ainsi fut Auschwitz

NORMAN MAILER
L'Amérique

CURZIO MALAPARTE
– Ces chers Italiens
– Ces sacrés Toscans
suivi de Deux chapeaux de paille d'Italie
– Prises de bec

SOMERSET MAUGHAM
L'Humeur passagère

FRANÇOIS MITTERRAND
Le Coup d'État permanent

JEAN-MICHEL PALMIER
Walter Benjamin

KOSTAS PAPAIOANNOU
Hegel

HÉLÈNE PARMELIN
Picasso dit... *suivi de* Picasso sur la place

LÉON POLIAKOV
Bréviaire de la haine

KARL POPPER
À la recherche d'un monde meilleur

GEORGES RIBEMONT-DESSAIGNES
Déjà jadis ou du mouvement Dada
à l'espace abstrait

BERTRAND RUSSELL
– Essais sceptiques
– Le Mariage et la morale
suivi de Pourquoi je ne suis pas chrétien
– Histoire de la Philosophie
occidentale (2 vol.)

HANS SAHL
Survivre est un métier

GERSHOM SCHOLEM
Le Messianisme juif

ALEXANDRE SOLJÉNITSYNE
Le Déclin du courage

GEORGE STEINER
Langage et silence

ANDRÉ SUARÈS
Contre le totalitarisme

ALBERT THIBAUDET
Physiologie de la critique

ALEXANDRE VIALATTE
Mon Kafka

MAX WEBER
La Ville

TOM WOLFE
Il court, il court le Bauhaus

VIRGINIA WOOLF
Quel soulagement :
se dire « j'ai terminé »

XÉNOPHON
Mémorables

STEFAN ZWEIG
Le Monde d'hier

Série Odyssées

GILBERT KEITH CHESTERTON
L'homme à la clef d'or

ARTHUR KOESTLER
– La Corde raide
– Hiéroglyphes

CURZIO MALAPARTE
En Russie et en Chine

WALTER MEHRING
La Bibliothèque perdue.
Autobiographie d'une culture

JESSICA MITFORD
Rebelles honorables

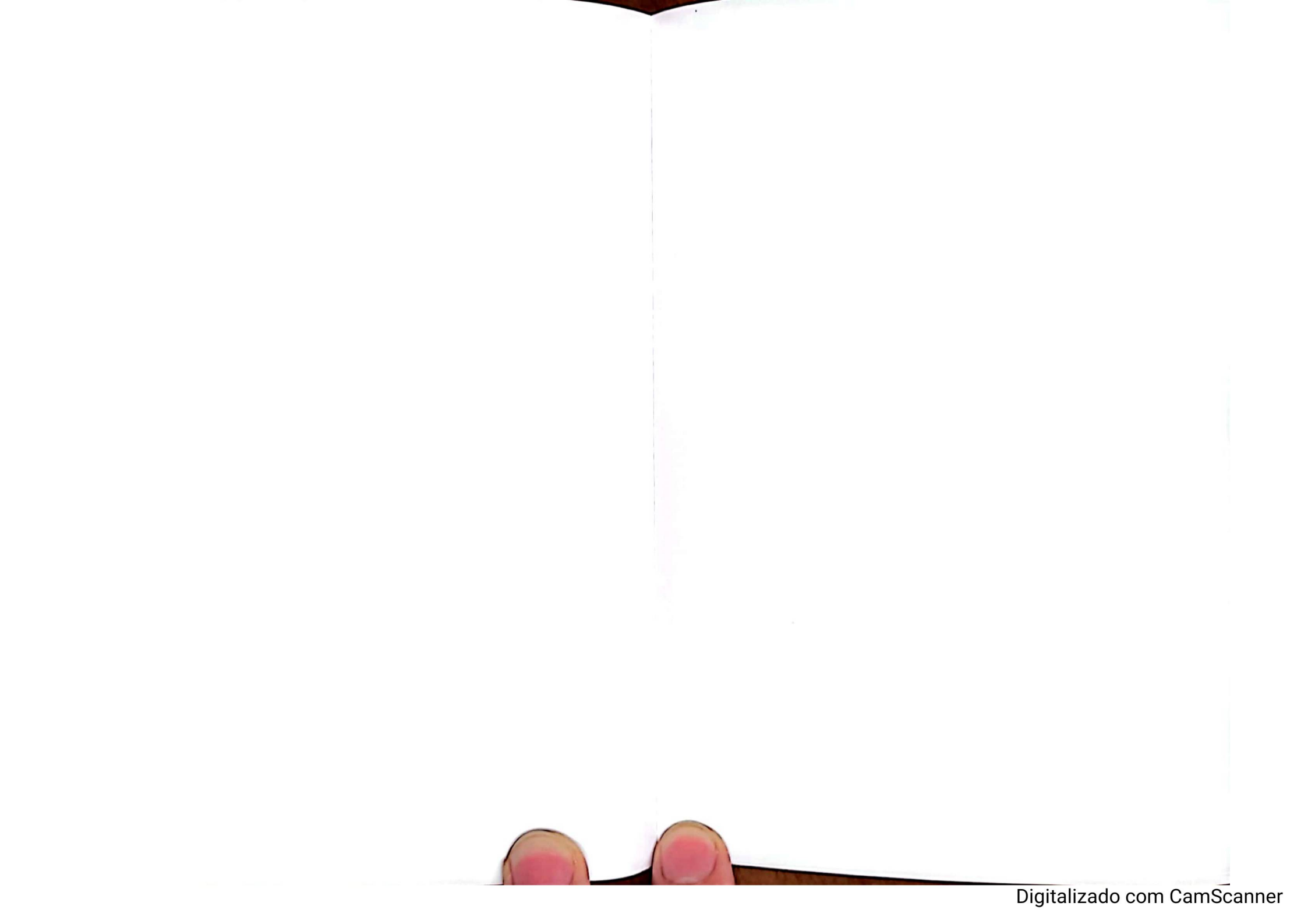
BERTRAND RUSSELL
Autobiographie (1872-1967) (2 vol.)

Hors série

EDMUND BURKE
Réflexions sur la révolution en France

FRANÇOIS MITTERRAND
Œuvres I
Œuvres II
Œuvres III
Œuvres IV

Digitalizado com CamScanner



Digitalizado com CamScanner

Ce volume,
le soixante douzième
de la collection « le goût des idées »,
publié aux Éditions Les Belles Lettres,
a été achevé d'imprimer
en août 2019
sur les presses de l'imprimerie Laballery
58500 Clamecy

Composition et mise en pages : Flexedo (info@flexedo.com)

Dépôt légal : septembre 2019
N° d'édition : 9322 - N° d'impression : 907434
Imprimé en France

Digitalizado com CamScanner

L'une des principales passions humaines. L'un des grands moteurs de nos actions. Et qui pourtant n'avait jamais fait l'objet d'une étude complète. Le livre d'Helmut Schoeck, en nous proposant la première analyse exhaustive de l'envie à travers les temps et selon tous ses modes, a comblé une lacune considérable.

Des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes, des mythes à l'économie, voici une extraordinaire « coupe » de l'histoire de l'humanité vue à travers ce sentiment essentiel et les comportements qu'il engendre. Le crime peut-il être inspiré par l'envie ? Quels sont les rapports entre l'envie et l'esprit de compétition ? C'est à des questions éternelles aussi bien qu'aux plus contemporaines que répond ce livre.

Loué par Karl Popper comme un livre essentiel, cet ouvrage qui puise dans l'histoire, la littérature, la théologie, le droit et la psychologie se lit – presque – comme un roman et permet à chacun de mieux se connaitre. Un texte véritablement fondamental.

Helmut Schoeck (1922-1993), sociologue et écrivain austro-allemand a enseigné dans les plus grandes universités allemandes et américaines. *L'Envie*, publié en 1966, a été traduit dans le monde entier, mais il a fallu attendre 1995 pour qu'il soit publié en français, aux Belles Lettres. Outre son enseignement, il fut aussi chroniqueur au *Welt am Sonntag* pendant vingt ans. Il avait consacré sa thèse à Karl Mannheim.

Traduit de l'allemand par Georges Pauline

978-2-251-44984-5

15,50 €

Digitalizado com CamScanner